This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 946,678

QUELLEN UND FORSCHUNGEN

ZUR

SPRACH- UND CULTURGESCHICHTE

98468

DER

GERMANISCHEN VÖLKER.

HERAUSGEGEBEN

VON

BERNHARD TEN BRINK, ERNST MARTIN,
WILHELM SCHERER.

L.

ERACLIUS.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1883.

ERACLIUS.

DEUTSCHES GEDICHT

DES

DREIZEHNTEN JAHRHUNDERTS.

HERAUSGEGEBEN

VON

HARALD GRAEF.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1888.

805
Q3

Buchdruckerei von G. Otto in Darmstadt.

gift: George Allison Hearn

VORWORT.

Indem ich die nachstehende Arbeit, mein wissenschaftliches Erstlingswerk, hiermit veröffentliche, kann ich es mir nicht versagen, den beiden Männern meinen Dank auszusprechen, denen ich mich für die mir zu Theil gewordene Unterstützung ganz besonders verpflichtet fühle.

Herrn Prof. Scherer verdanke ich manchen, das ganze Werk wesentlich fördernden, glücklichen Fingerzeig, vor Allem aber hat Herr Prof. Martin meiner Arbeit seine stetige Theilnahme bewiesen und mir bei jeder Gelegenheit rathend und helfend zur Seite gestanden. Auch für die Uebernahme der Redaktionsmühen spreche ich ihm hierdurch meinen herzlichsten Dank aus.

Strassburg im April 1883.

H. Graef.

INHALT.

	SEITE
I. EINLEITUNG	1
I. HANDSCHRIFTLICHE UEBERLIEFERUNG	1
II. DIE HEIMATH	23
III. DIE ENTSTEHUNGSZEIT	32
IV. DAS VERHÄLTNISS ZUR FRANZÖSISCHEN QUELLE	46
V. DER VERSBAU	65
VI. DER STIL	70
VII. DIE PERSÖNLICHKEIT DES DICHTERS	81
II. TEXT MIT LESARTEN	84
III. ANMERKUNGEN	262

DRUCKFEHLER-VERZEICHNISS.

Seite 6 Zeile 10 von unten lies 'ein'.
„ 11 Anm. 1 l. Massmann.
„ 21 Z. 5 v. u. l. Berichte.
„ 38 Z. 17 v. u. l. geêret.
„ 47 Z. 7 v. o. l. t'en.
„ 55 Z. 4 v. o. l. Frauenwahl.
„ 56 Z. 5 v. u. l. auf das heftigste.
Die Seite 90 zu Vers 192 angeführte Lesart gehört zu Vers 193.
Seite 92 Lesart zu Vers 236 l. din.
Vers 362 l. sul wir.
Seite 101 Lesart zu Vers 520 l. hei.
„ 129 oben l. M. 1191.
Vers 1820 l. frouwen.
„ 3267 l. lîp.
„ 3484 l. sul.
Seite 206 Lesart zu Vers 3643 l. Morfea.
„ 207 Lesart zu Vers 3692 l. gut.
Vers 3748 l. irrte.
Seite 213 Lesart zu Vers 3876 l. dar.
Vers 4442 l. die.

I. HANDSCHRIFTLICHE UEBERLIEFERUNG.

Das mittelhochdeutsche Gedicht Eraclius ist uns in zwei Handschriften überliefert, von denen die eine, A, zu Wien, die andere, B, zu München sich befindet.

A ist eine Pergamenthandschrift des 13. Jahrhunderts (Nr. 2693 in dem Verzeichniss der Wiener Hofbibliothek) in klein Folio; sie enthält auf 120 Blättern eine gereimte Kaiserchronik von Romulus bis auf Konrad II. Der Eraclius beginnt Fol. 52 d v. 20 (oder nach einer neueren Zählung, die eine später vorgebundene Inhaltsangabe von acht Blättern mitzählt, fol. 60 d v. 20) und geht bis fol. 82 b (resp. 906). Diese Handschrift liegt mir in einer höchst sauberen und sorgfältigen Abschrift vor, welche Herr Dr. Adolf Schmidt aus Darmstadt angefertigt hat.

B ist eine Pergamenthandschrift des 13. oder 14. Jahrhunderts in Quart, Nr. 57 nach Schmellers Verzeichnis der deutschen Handschriften der königlichen Hof- und Staatsbibliothek zu München. Sie enthält auf 166 Blättern die Erzählungen 'Graf Mai und Beaflor', Veldeckes 'Eneit' und den Eraclius. Der Eraclius beginnt fol. 124 und geht bis fol. 166. Diese Handschrift habe ich selbst im Fehruar 1881 abgeschrieben.

Im Jahre 1842 wurde der Eraclius von H. F. Massmann (Quedlinburg und Leipzig) herausgegeben und zwar hauptsächlich mit Zugrundelegung der Handschrift B. Die Fehler und Mängel dieser Ausgabe, auch in Bezug auf die Wahl der zu Grunde gelegten Handschrift, wies Haupt nach in seiner Zeitschrift für Deutsches Alterthum III. (1843) S. 158 bis 182, doch konnte er die Superiorität von A, B gegen-

über, nicht ganz so würdigen, wie er es zweifelsohne gethan haben würde, wenn ihm die Handschriften selbst vorgelegen hätten. Da dies nicht der Fall war, musste er sich die Lesarten von A aus den nicht immer richtigen Angaben des Massmann'schen Apparates zusammensuchen. Vgl. Massmanns Lesarten v. 9 (174),[1] v. 213 (345), v. 342 (472), hinter 1893 (2020) u. a. m.

Für eine neue Ausgabe des Eraclius kommt nun zunächst das Verhältnis jener beiden genannten Handschriften in Betracht. Dieselben ergänzen einander: während A die Einleitung fehlt, die B in 140 Versen giebt, fehlt B der Schluss, den uns A in 428 Versen überliefert. A hat 5252, B 4814 Verse.

Jene in A fehlende Einleitung ist unzweifelhaft echt, obwohl sie nur durch die, wie später erwiesen werden wird, schlechtere Handschrift B überliefert ist und obgleich des darin bereits (v. 85) angeführten Perserkönigs Cosdroas später in einer Weise Erwähnung geschieht, als ob noch niemals von ihm die Rede gewesen sei (v. 343, 4488).

Vor Allem zerfällt das Hauptargument gegen ihre Echtheit, das Fehlen in A, in sich, wenn man erwägt, dass der Eraclius, wie A ihn überliefert, einen Theil einer Kaiserchronik bildet. Er schliesst sich direkt an das Ende der Regierung Julians an: für die Einleitung, die ganz und gar aus dem Rahmen der übrigen Erzählung herausfällt, war kein Platz, sie musste übergangen werden. Was ferner die Erwähnung des Cosdroas betrifft, so könnte man mit eben demselben Rechte behaupten, die in beiden Handschriften überlieferte Stelle v. 348 sei unecht, weil auch v. 4488 Cosdroas wie eine unbekannte Person eingeführt wird. Auch begegnet eine ähnliche Vergesslichkeit Ottes v. 4713. Soeben ist v. 4662 von der Tuonouwe die Rede gewesen und 4713 wird dann wie ein bisher noch nicht genannter Fluss der Danubius angeführt, von dem der gelehrte Otte gewiss wusste, dass es die Tuonouwe sei. Ausserdem aber zeigt die

[1] Die in Klammern beigesetzten Verszahlen beziehen sich auf meinen Text.

Einleitung eine Anzahl mit dem ganzen Gedicht übereinstimmender Züge. Diese sind:

1. Einmengung lateinischer Worte. Man vergleiche v. 44 mit v. 5202, 5282 sowie die Deklination der lateinischen Eigennamen v. 79 u. 93 mit dem durchgängig richtig deklinirten lateinischen Eigennamen des ganzen Gedichtes (v. 545, 547, 971, 921, 935 u. ö.)

2. Anklänge an das Mitteldeutsche. Der Dialect der Einleitung stimmt zu dem des ganzen Gedichtes. Man vergleiche die unten zusammengestellten dialektischen Eigenthümlichkeiten des Eraclius, deren mitteldeutscher Charakter im Einklang mit den folgenden Reimen der Einleitung steht: v. 7:8, 25:26, 43:44, 55:56, 63:64, 77:78, 131:132.

3. Die Berufung auf die französische Quelle v. 139, 40. Sie stimmt zu den unten aufgeführten häufigen Quellenberufungen des ganzen Gedichtes. Ausserdem wird v. 140 ganz richtig ein wälsches Buch als Quelle genannt.

4. Eine dem Dichter des Eraclius eigenthümliche Neigung, pessimistische Betrachtungen einzuschalten; (v. 1220 ff. 2102 ff. 2054—54 u. ö.) findet sich auch in der Einleitung v. 113—15.

5. Endlich finden sich zweimal zwei übereinstimmende Verse in der Einleitung und im Gedicht selbst. Es sind dies v. 28.

des ich ze guoter mâze rîche bin.

und v. 976

der ich ze guoter mâze wîse bin

v. 63

âne zwîvel und âne wân

und v. 521

âne zwîvel und âne wân.

Danach wird man nicht daran zweifeln können, dass die Einleitung und das Gedicht selbst von einem und demselben Dichter herrühren. Dass die erstere nicht etwa ein erst in B hinzugekommener Zusatz ist, geht ganz besonders aus ihren mitteldeutschen Eigenthümlichkeiten hervor, deren sich der bairische Schreiber von B niemals schuldig gemacht hätte. Er ist im Gegentheil bemüht, mitteldeutsche Formen wegzubringen (cf. v. 2975, 4917.).

Schon wegen seiner correkteren Verse und reineren Sprachformen verdient A den Vorzug. Der Dialekt von A ist ein fast ganz reines Mittelhochdeutsch mit geringen Spuren des Mitteldeutschen: seine im Ganzen sorgfältig eingehaltene Orthographie weist jedoch einige bairische Einflüsse auf. So wird hie und da b und w verwechselt, vgl. v. 2604 biben, 1443, 3884 sinbel. Auch finden sich Formen wie haus (2198, 2203), haut (3641), doume (3945), foulez (4255), puchen (5260) u. a. m.

Hervorzuheben ist ferner, dass der Schreiber von A für c oder k meist ch gesetzt hat. Ebenso, dass ihm die Neigung eigenthümlich ist, am Wortschlusse ein e anzuhängen, umzustellen und wegzulassen; besonders die beiden ersteren Fälle sind sehr häufig. Hier nur einige Beispiele.

1. Zusatz von e.

1137 krafte. 1212, 18 fiure. 1305 swerte. 1322 halme. 1453 troste. 1737 chnechte. 1943 arme. 1944 harme. 2764 nahte.

1633 slehte. 2720 rehte. 2996 holte. 2973 frie. 4501 unrevorhte.

2243 fünfe.

1137 nerte. 1139 bescherte. 1306 gerte. 1454 erloste. 1546 chome. 1671 : 72 verlorne : enborne. 1732 chiuse. 2081 darfte. 2795 : 96 gevarne : bewarne.

2212, 2243 bie.

2. Umstellung von e.

1546 marchte. 1928 haubte. 2182 magte. 2358 ambteliuten. 2525 angste.

1099 ungenaemste. 1559 jungste.

1372 phligte. 1677 chlebte. 2120 ligte. 2320 gelobte. 3141 : 42 verzagte : jagte.

3. Weglassung von e.

1724 witz. 1806 brief. 1899 herz. 2106 blick. 3039 chamerær.

1624 übel. 2661 wisist. 3616 schier. 4151 getrw stæt.

1570 wær. 1910 chert. 2420 schermt. 2785 tæt.
1776 swenn. 1404 dem.

Soweit die Eigenthümlichkeiten von A. Der Versbau von B ist weit unregelmässiger, durch willkürliche Weglassungen und Zusätze zerrüttet, sein Sprachgebrauch bereits stark degenerirt und mundartlich, bairisch, gefärbt. So wird z. B. das Possessivpronomen ir schon in den meisten Fällen flektirt. Eine feste Orthographie ist nirgends durchgeführt, fast durchgehends begegnet nur:

u für mhd. uo
au für mhd. û
ei für mhd. î.

Nicht selten wird auch e für mhd. æ und umgekehrt ae für mhd. e gesetzt, ebenso ai für mhd. ei. Für mhd. iu finden wir theils û, theils au, theils iu geschrieben. Ganz willkürlich wird auch für s ein z und umgekehrt für mhd. z ein s gesetzt.

Ausserdem aber zeigt b eine grosse Anzahl von Versehen und Verderbnissen, von Weglassungen und Interpolationen.

Zunächst einige Beispiele der Verderbnisse von B.

Hinter v. 508 fügt der Dichter eine Betrachtung ein, wie wenig wir uns um Tod und ewiges Leben kümmern.

Da hat A

wir sorgen lützel, daz ist war,
uf daz unzergæncliche jar,
uf den lange wernden tach etc.

B

wir sorgen selten, daz ist war,
an zergenchleich jar
und an den lange stenden tach etc.

Als Eraclius an den Truchsessen des Kaisers verkauft worden ist (v. 846) liest A:

daz scheiden wart da jæmerliche
daz sie von ein ander taten.

B

daz waz hart gemeleich
daz man sei von ein ander braehte.

Ferner:

Eraclius sagt (1136 ff.), er wolle die Kraft eines von ihm gekauften Edelsteines durch die Wasserprobe erweisen. Der Kaiser Focas antwortet, er wolle es versuchen:

A

und wil des got geruchen,
daz dich sin kraft vor wage nerte
swaz mir der steine ist bescherte,
(und sage dir wærlichen daz)
ich geloube dir immer deste baz,

B

und wil sein got geruchen,
daz dich sein chraft in dem wazzer vert,
so waz mir der stein beschert.
und wizze wærleich daz,
ich gtrwe dir immer deste baz.

v. 1138 ist freilich mit B zu lesen.

Als Eraclius dann die Probe glücklich bestanden hat, sagt der Kaiser zu ihm (v. 1277 ff.):

A

er sprach 'wol geschech d'ammen
und der muter, diu dich zûgh,
diu rede gelichet niht der lüge.'

B

er sprach 'wol geſhehe der ammen
er sprach wol deiner ammen und diner muter di du suge,
disiu rede gelichet niht einer luge.

Später kauft Eraclius einen Füllen, das mit den besten Rennern um die Wette läuft und ihnen zur Seite bleibt, bis es einen Schlag bekommt (v. 1651 ff.):

A

unz Eraclius der knappe
mit einem weichen chleinen stabe
wol anderthalben ellen lanch
tet dem volen einen swanch,
den er in der hant furte.

B

untz Eraclius der chnabe
mit einem chlainen waichen stabe

an der halben ellen lanch
seinem volen tet er einen swanch,
mit dem daz er in der hant furte.

Zum Schluss noch einige Verse aus der Reflexion der Kaiserin Athanais, die sich von Liebesbanden umstrickt fühlt (v. 2972 ff.).

A

nu bin ich gevangen
ich was e ane zwivel frie,
nu bin ich gwis, daz mir sie
ein solh bant an gelahte,
daz mich tage und naht
uz der mazze twingen sol.

B

ich pin gevangen
ich waz an zweivel frei.
nu bin ich gewis, daz mir sei
eiñ solich bat an geleit,
daz mir wol mach wesen leit.
daz mich tach und naht auz der maze twingen sol.

Ausserdem vergleiche man die Lesarten folgender von B offenbar verderbter Verse:

173. 207. 249, 50. 346. 417. 503. 531. 552. 562. 621, 22. 688. 729. 756. 780. 809. 817. 832, 33. 849, 50. 870. 958—60. 993, 94. 997. 1045. 1072. 1085. 1130. 1147. 1236—39. 1257. 1272. 1283. 1311. 1342. 1367. 1386. 1407. 1482. 1488, 89. 1500. 1540. 1600. 1614. 1627, 28. 1630. 1662. 1725. 1744, 45. 1183. 1789, 90. 1818. 1852. 1865. 1883. 1903. 1915. 1957, 58. 2001—4. 2040. 2055. 2156. 2163, 64. 2201. 2208. 2223. 2258. 2260. 2266. 2366. 2384. 2401. 2428. 2550. 2579, 80. 2613. 2640. 2642. 2646. 2682. 2708. 2712. 2714. 2735. 2749. 2753, 54. 2792, 93. 2844. 2869, 70. 2884. 2917—19. 2991. 3050—52. 3076. 3087. 3150. 3194. 3259. 3466. 3485. 3521. 3535, 36. 3585. 3603—6. 3610. 3668. 3676. 3685. 3725. 3744—47. 3800. 3808, 9. 3810. 3924, 25. 3939. 3954. 4019. 4037. 4045—47. 4099. 4169. 4174, 75. 4339. 4378. 4414. 4487. 4505. 4518. 4572—74. 4576. 4582. 4602—06. 4625. 4653, 54. 4677, 78. 4718. 4769. 4776. 4778—80. 4820. 4882. 4900. 4921. 4941. 4951.

Wir kommen nun zu den Weglassungen von B, die in grosser Anzahl anzunehmen sind. So wird folgende Stelle durch Verkürzung in B ganz sinnlos: Eraclius hat unter tausend Jungfrauen keine gefunden, die würdig wäre, Kaiserin zu sein; er findet eine solche aber im Hause eines alten Weibes, die ihn nicht kennt und sein Gebahren für Spott hält (v. 2140—51).

A

herre la die rede sein
swaz ir geordnet ist von got
daz wirt ir ez ist des kaisers bot
wol bie fünfe tusent frowen.
die læt man in schowen
da ist ein wiser junger man,
der vil wol erchennen chan
ir ieslicher herz und lip,
sie si magte ode wip,
der erwelt dem kaiser eine.
beidiu ros und gesteine
chan er wol erchennen etc.

B

ir wirt wol (lat diu rede sein)
swaz ir geordent ist von got.
alsam ist des kaisers gebot,
wol bei tausint junchfrawen
die lat iuch man chawen

er welt dem kaiser eine.
ros und gesteine
chan er wol erchennen etc.

B hat hier ausserdem den Ausdruck 'des keisers bot' missverstanden. Aus beiden Handschriften geht hervor, dass er bedeutet 'ein Bote des Kaisers'; denn Eraclius giebt sich später zu erkennen mit den Worten:

A. der selbe bot der bin ich.
B. der selbe pot pin ich.

Später verliebt sich die Kaiserin in einen Jüngling und wird liebeskrank. Auch ihn trifft das gleiche Schiksal. Nachdem der Zustand der Kaiserin ausführlich geschildert worden, heisst es dann (v. 3126 ff.):

A

iu wære ze sagen al ze lanch,
wie sie ir dinch ane vie.
die naht entslief sie nie,
harte erchomen sie alle des.
nu vernemt, wie Parides
des tages sin dinch ane viench.
er kom hin heim und giench
in siner muter chemenaten etc.

B

es wære iu ze sagen ze lanch,
wie si ir dinch an vie.

er chom hin haim und gie
in seiner muter chemenaten etc.

Im letzten Theil des Gedichtes wird erzählt, wie Eraclius gegen den Perserkönig Cosdroas zieht. Von dessen Leuten wird gesagt (v. 4370):

A

mænlichen gebaren
sach man ettlichen da,
der da heime ode ander swa
gerner wære gewesen.

B

man sach da mænnichleich gebaren,
der da heim gern wær gewesen.

Dann kommt es zum Kampfe (v. 4786 ff.):

A

da wart enpfangen und gegeben
vil manich nitliche slach
inc weiz, waz ich iu sagen mach.
wan daz sie ein ander werten
grozzer slege mit den swerten.
da wart manich haubet
mit slegen so betoubet etc.

B

da wart enphangen und gegeben
manich stich unde slach.
ich enwaiz, waz ich sagen mach

da wart manich houbet
mit slegen so betoubet etc.

Ausserdem hat B noch folgende Verse weggelassen:

303, 4. 1217, 18. 1747—50. 1757, 58. 1897—1900. 2019-28. 2061, 62. 2099, 100. 2277—80. 2415—22. 2513, 14. 2555, 56. 2606—10. 2679, 80. 2683-96. 2729, 30. 2802—5. 2851—54. 2871, 72. 2891—94. 2931, 32. 3128-31. 3179—84. 3321, 22. 3345—54. 3371—74. 3383, 84. 3393—97. 3407—10. 3419, 20. 3437—41. 3463, 64. 3619, 20. 3631—34. 3637, 38. 3711, 12. 3737, 38. 3763, 64. 3767—70. 3833, 34. 3844. 3919, 20. 3937, 38. 3957, 58. 4005, 6. 4053—58. 4071, 72. 4101, 2. 4379, 80. 4441—44. 4461, 62. 4523, 24. 4533, 34. 4663, 64. 4749, 50. 4827, 28. 4859, 60. 4917, 18.

Auf der anderen Seite zeigt B auch eine Anzahl meist schlechter Interpolationen.

Als die alte arzneikundige Morphea zu dem liebeskranken Parides kommt, examinirt sie ihn, wie folgt (v. 3202 ff.):

A

'wa enstestu dich des smerzen?'
'frowe, an minem herzen.'
'wie ist dir daz komen?' 'ine weiz.'
'ist dir kalt oder heiz?' etc.

B

'wan enstest du dich des smertzen?'
er sprach 'frawe, an dem hertzen'
si sprach 'wannen chumt daz?
sage mir es, chint, ane has.'
er sprach 'frawe, ich enwaiz.'
si sprach 'ist dir chalt oder haiz.' etc.

Als dann die Untersuchung zu keinem Resultate führt, beginnt die Alte von vorne (v. 3221 ff.):

A

'Parides, wa ist dir we?'
'ich sage dirz'. 'und niender me?'
'mich dunket ez selben ze vil.'
'wa chome ez dich an?' 'bi dem spil.
'ze welher zît?' 'ze nône.' etc.

B

'Parides, wa ist dir we?
'frawe, an dem hertzen und nindert me
mich dunchet sein selben ze vil,
es stat umb mich swi got wil.'

si sprach 'wa chom ez dich an?'
'frawe datz einem spil sunder wan.'
si sprach 'ze welher zeit?
daz sag mir recht alz es leit.'
er sprach 'frawe ze none.' etc.

Hier ist zur Fassung von A zu bemerken, dass v. 3222 zu lesen ist 'ich sagte dirz'. Es ist die ungeduldige Antwort des Parides 'Ich sagte dirs ja schon.' Im Uebrigen bedarf die durch B bewirkte Aufschwellung und Entstellung des knappen und charakteristischen Dialoges keines besonderen Nachweises.

Ausserdem vergleiche man die Lesarten hinter folgenden Versen, wo die augenscheinlichen Interpolationen von B angeführt sind.

164. 251. 274. 357. 432. 514. 542. 620. 632. 638. 662. 684. 716. 844. 870, 71. 1381, 82. 1508. 3233. 3376. 3838. 4377.

A ist somit die bei Weitem bessere Handschrift. Aber auch sie bietet nicht immer Ursprüngliches. Auch sie hat einige verderbte Stellen, Weglassungen und Interpolationen. Allerdings sind die Versehen von A meist leichterer Art, hier nur einige Beispiele.

v. 396 ist von dem Knaben Eraclius die Rede, da hat A:

do er chome zu dem sibenden jar

B

do ez chom ze dem funften jar.

B stimmt aber hier mit der französischen Quelle,[1] die dem Dichter des Eraclius vorlag, überein, daselbst heisst es v. 252

cant il a cinq ans seulement.

Das quins (fünfzehn) das an dieser Stelle im französischen Text steht, beruht auf einer durchaus ungerechtfertigten Aenderung Massmanns. Beide Handschriften des französischen Textes haben, wie er selbst in den Lesarten angiebt, das Zahlzeichen fünf, V.

Ebenso v. 2350. Da hat A:

er bat ez schone chleiden

[1] Das von Gautier von Arras verfasste Gedicht d'Eracle l'empereour ed. Messmann.

B

badeten unde chleideten

der bezügliche Vers Gautiers, 2723, lautet hier:

baignier la fait deus jors entiers

Auch liest A durchweg Cassiana wo B den Namen Cassinia hat, mit welchem Cassine in der französischen Quelle übereinstimmt.

Als sich ferner Parides aufs heftigste in die Kaiserin verliebt hat (v. 3071 ff.), sagt er:

A

mûste ichs des tages eines sehen,
— — — — — — — — — — —
da fur næme ich deheine gût,
so het sie burge noch lant.

B

muste ich sei in dem tage einest sehen,
dafûr næme ich nehein gût,
schatz, burge noch lant.

Es ist deutlich, dass A sich hier verlesen hat und das *schatz* der Vorlage gelesen hat wie *so hats*.

Ferner hat A die folgende Stelle, in welcher die Toilette der Kaiserin Athanais geschildert wird (v. 3793 ff.), offenbar verderbt.

A

daz vil minnecliche wip
het ze næhste an ir lip
ein hemde gepriset.
diu minne sis het bewiset.
do truch diu reine
wiz und chleine
eine purper so gevar,
swer bie ir reit, tet er sin war,
er diuhte in grûne als ein gras. etc.

B

daz selbe wunnichleiche weip
het ze næhest ir leip
ein hemde gepreiset
(diu minne het si es geweiset)
weis unde chlaine.
dar ob trug diu raine
ein purpur, also gevar,
der dar fur reit, den dauht er gar.
grun als ein gras. etc.

Man sieht, in B ist Alles richtig.

Dergleichen offenbare Versehen von A finden sich noch an folgenden Stellen:

156. 195. 344. 558. 594. 616. 648. 757. 825, 26. 976. 1014. 1088. 1138. 1180. 1506. 1604—7. 1762. 1856. 1997. 2085. 2188. 2604. 2799. 3116. 3159. 3308. 3462. 3511. 3695. 3778 3782. 3878. 4134. 4138. 4225. 4264. 4290. 4345, 46. 4350. 4519. 4607. 4648. 4751. 4889.

Die Interpolationen und Weglassungen von A sind durchaus nicht häufig und sehr leichter Art. Sie beruhen meist auf dem Versehen, dass der Schreiber von A die gleichen oder ähnlichen Schlussworte zweier verschiedener Zeilen miteinander verwechselte und dann entweder einen Vers, den er bereits richtig hinter das erste dieser Worte gesetzt, noch einmal hinter das zweite schrieb, oder den Zwischenraum zwischen jenen beiden gleichen oder ähnlichen Worten übersprang. Ein Beispiel derartiger Interpolation findet sich v. 1554 ff.

Es ist von dem Rossekauf des Eraclius die Rede und die Kämmerer des Kaisers berichten diesem darüber:

A

und sahen doch etlichez (sc. Pferd) da,
daz so schône was und so starch,
daz manz bot umbe hundert march
des sach wir vil und genuch.

Eraclius aber habe einem Bauern ein hässliches Füllen abkaufen wollen:

er bot im drumbe drizech march,
des sach wir vil und genuch.
do zech er uns, wir wæren arch.

B

und bot ez im umb dritehalp march.
do zech er uns, wir wæren charch.

Es ist deutlich, dass der Schreiber von A hier die beiden 'march' miteinander verwechselte. Die übrigen Interpolationen von A finden sich hinter folgenden Versen:

140. 1266. 1495. 4476.

Ebenso sind die Weglassungen von A nur durch Zufall oder Versehen entstanden. Als Beispiel hierfür diene

folgende Stelle. Bei Gelegenheit seiner Vermählung schlägt der Kaiser Focas fünfzig[1] seiner Knappen, unter ihnen auch den Eraclius, zu Rittern (2389 ff.).

A

funfzech siner chnehte

gewunnen des tages riters namen.
des dorfte er sich niht schamen. etc.

B

dreizzich seiner chnechte
gab er des tages swert,
die des den cheiser dauchten wert,
daz waz billich unde recht.
Eraclius, der weise chnecht
gewan des tages ritters namen.
des endorft er sich nicht schamen. etc.

Das Verderbnis und sein Grund sind hier ganz klar, der Schreiber von A verwechselte das erste 'chneht' mit dem zweiten und übersprang so die vier dazwischenliegenden Verse.

In ähnlicher Weise hat A noch folgende Verse weggelassen: 289, 90. 549, 50. 2389—92. 2887, 88.

So ergibt sich für das Verhältnis beider Handschriften das Resultat, dass man den Text des Gedichtes auf Grund von A, als der bei Weitem besseren Handschrift zu reconstruiren hat, dass aber auch A nicht ganz zuverlässig ist und hie und da aus B corrigirt werden muss. Da wo beide Handschriften an sich gleich gute Lesarten bieten, wird man ebenfalls A den Vorzug geben.

Das Verhältnis von A zu B spiegelt sich ziemlich treu in einer Neigung ab, die beiden Handschriften gemeinsam ist, nämlich der, die Reimzeilen öfters umzukehren. In der überwiegenden Mehrzahl der bezüglichen Fälle bietet A das Richtige und B das Verkehrte; eine Anzahl von Stellen lässt zweifeln, auf welcher Seite hier das Richtige zu suchen sei; endlich zeigt auch A einige Male offenbar dieselbe Verderbnis.

[1] nach B dreissig. Welche Zahl die richtige sei, darüber giebt auch das französische Original keinen Aufschluss.

Als Beispiel einer Umkehrung von B diene die folgende:

Eraclius widerräth dem Kaiser, die Kaiserin Athanais strenge bewachen zu lassen, dieser widerspricht (v. 2593 ff.).

A

'sol ich sie ane hůt lan?'
'ja. lat sie riten unde gan
swar sie selben dunche gut.'

der Kaiser antwortet:

'so wůrde ich niemmer wol gemuot.'

B

'solde ich sei an hute han?'
'ja lat sei reiten unde gan
so enwirde ich nimmer wol gemůt.
swar si selbe dunche gut.'

Ferner vergleiche man v. 4046 ff. Es wird hier von einem Kämmerer gesprochen, den die Kaiserin nach weissem Gewande geschickt hat.

A

nu chome der chamerære
vil balde gerant
und brahte der frowen wiz gewant.

B

do chom der chamerære
und braht der frawen weis gewant
an der wil gerant.

Als Eraclius später einen Sieg gegen den Perserkönig Cosdroas erfochten hat (v. 4813 ff.) liest A:

di christen warn aber vro
wan ez ergangen was also
und cherten wider an ir gemach.
Eraclius sich besprach
daz er ze boten sande
einen herren von sinem lande etc.

B

do wurden di christen fro
wan es ergangen waz also.
Eraclius sich besprach
si cherten wider . . an ir gemach
daz er poten sande
einen herren von seinem lande. etc.

Ausserdem hat B noch folgende Reimzeilen umgekehrt:

163 : 64. **165 : 66.** 367 : 68. 959 : 60. 1377 : 78. 2115 : 16. 2355 : 56. 2653 : 54. **2855 : 56. 2869 : 70. 3443 : 44.** 4259 : 60. 4261 : 62. 4573 : 74.

Die gesperrt gedruckten Verszahlen bezeichnen solche Stellen, an denen der Schreiber von B die Reimzeilen umgestellt hat, um eine vorgenommene Weglassung oder Interpolation zu verdecken.

Dann haben wir auch eine ganze Reihe von Fällen, wo man B nicht gradezu nachweisen kann, dass es die Reimzeilen umgekehrt hat, oder wo beide Handschriften im einzelnen Falle etwa gleichwerthig zu sein scheinen, in denen man also schliesslich die Lesart von A annehmen wird.

Ein Engel hat der Cassinia, der Mutter des Eraclius, dessen Geburt verkündet. Dann heisst es (v. 263 ff.):

A

der engel kerte dannen
als er diu wort vol gesprach
er hup sich wider an sin gemach.

B

der engel schiet dannen.
er fur wider an seinen gemach,
do er dise rede gesprach.

Als der Kaiser Focas einen Kriegszug beendet hat liest A (4117 ff.):

do reit der herre Focas
mit seinen her mannen
frolichen dannen
ze Rome, da er gerne quam.

B

do chort der chaiser Focas
froleichen dannen
mit seinen her maunen,
ze Rome, dar er gerne cham.

Solche zweifelhafte Reimzeilen sind noch folgende:

648 : 50. 683 : 84. 849 : 50. 1827 : 28. 1841 : 42. 2719 : 20. 3515 : 16. 3771 : 72. 3822 : 24. 3995 : 96. 4585 : 86. 4903 : 4. 4915 : 16.

Schliesslich hat auch A einige Reimzeilen umgekehrt.

Als Cassinia ihren Sohn Eraclius aus Noth verkaufen will, sagt sie zu ihm (v. 683 ff.):

A

liebez chint, din ungemach
mûte mich sere und ist mir leit,
din chumber und din arbeit.

B

liebes chint, dein ungemach,
dein chumber und dein arbeit
mut mich sere und ist mir leit.

Noch drei andere Fälle, die gegen A sprechen, finden sich: 369 : 70. 699 : 700. 3787 : 88.

Schliesslich bleibt noch die Frage übrig, wie unsere beiden Handschriften sich zu dem Urtext des Gedichtes verhalten. Hierüber geben uns einige beiden Handschriften gemeinsame Fehler Aufschluss, von denen die meisten schon Haupt in der Zeitschrift a. a. O. hervorgehoben hat. Diese sind im Folgenden mit einem H bezeichnet.

1) Ein Engel hat der Cassinia verkündet, sie werde einen Sohn gebären; sie solle ihren Mann wecken damit er mit ihr das Kind zeuge. Die Frau ist im Zweifel, wie ihr Mann dies aufnehmen werde (v. 275).

Wir stellen wieder die Lesarten beider Handschriften nebeneinander.

A

lazze ichz wizzen minen man,
er wænet, ich tuz durch bosheit

B

lazze ich disses enstan
den meinen man,
— — — — — — — — — — .
er wænet, ich tû ez durch bosheit.

Hier ist entschieden für 'bosheit' gegen beide Handschriften 'losheit' zu lesen, da die Bedeutung von 'bôsheit' = 'Werthlosigkeit, schlechte Eigenschaft, böses Denken und Handeln' hier durchaus nicht angebracht ist, dagegen die von 'lôsheit' = 'ausgelassenes Wesen, Leichtfertigkeit, Schalkheit' für den vorliegenden Fall grade der passende Ausdruck ist.

Gelegentlich der Frauenprobe macht der Dichter eine Bemerkung über den Werth der Frauen und spricht sich im

Allgemeinen ziemlich geringschätzig über denselben aus. (v. 2111 ff.) Da hat A

getorste ichz vor den frowen iehen,
ich han selten wip gesehen,
(ez wære man oder wip)
den daz herze und der lip
an allen wandel wære.

B

getorst ich es verjehen
ich han selten gesehen,
(es wære man oder weip)
dem daz hertze und der leip
an allen wandel wære.

Natürlich ist hier, da an dieser Stelle ausdrücklich von den Frauen die Rede ist, der besseren Handschrift A zu folgen und v. 2112

'selten wîp gesehen'

zu lesen, dann aber, da das folgende 'man' ganz sinnlos wäre, anzunehmen, dass im Urtext gestanden habe:

ez wære maget oder wip.

2) (H) v. 2291 preist Eraclius die Vorzüge der Athanais und sagt:

A

si ist ir immer eine
von fleish und von gebeine,
des libes und des mutes
so chome nie niht so gutes
uf diser breiten erden etc.

B

si ist ir immer eine
von fleische und von gebeine,
dez leibes und dez gutes
wart nie niht so gutes
auf dirre breiten erden, etc.

Das 'si ist ir immer eine' hat hier gar keinen Sinn. Es ist vielleicht eine Reminiscenz an v. 186 ff., welche Stelle mit A zu lesen ist:

'sie was ir immer eine
diu niht des enliez etc.'

Daher schlägt Haupt, gestützt auf den französischen Text, in welchem die bezüglichen Verse lauten:

'car c'est la flors et c'est la gemme
de tout cest siécle.'

vor, diese Stelle folgendermassen zu lesen:

'sie ist ein gimme reine'.

Die Richtigkeit dieser Conjektur ist wohl kaum zu bezweifeln.

3) Folgende Stelle bietet in beiden Handschriften durchaus Verkehrtes Es wird der Seelenzustand des Parides geschildert als er sich soeben heftig in die Kaiserin verliebt hat. Er sagt zu sich selbst (v. 3064 ff.):

A

wær sie hiute her chomen,
ez wære mir alse mære.
ich liuge, ez enwære.
der warheit wil ich iehen,
můste ichs des tages eines sehen,
— — — — — — — — — — — —
dafür næme ich deheine gut.

B

wære si hiute her chomen,
daz wære mir alz mere.
ich liuge, es ne wære.
der warheit můz ich iehen,
muste ich sei in dem tage einest sehen,
da für næme ich nehein gut.

Das heisst also: 'Wäre sie (die Kaiserin), heute hierhergekommen, das wäre mir gleichgiltig. Ich lüge, es wäre es doch nicht.'

Nun ist die Kaiserin aber thatsächlich zum Spiel gekommen, dieser Fall kann also nicht als unwirklich gedacht werden. Der Sinn erfordert einen negirten Vordersatz.

'enwære sie hiute her komen.'

Dazu passen dann auch die folgenden Verse.

4) (H) v. 3341, 42.

Der liebeskranke Parides sagt später:

A

bi ir læge ich gerner tot,
denne daz ich an sie sterben můz.

B

bei ir leg ich geren tot,
danne ich an sei sterben můz.

Obgleich der Sinn dieser Stelle sich allenfalls vertheidigen liesse (Parides meint, er sei sterbenskrank und umkommen müsse er jedenfalls — da will er denn lieber in der Nähe der Geliebten sterben, als fern von ihr), so ist doch die Annahme Haupt's vorzuziehen, nach welcher v. 3342 lauten würde:

denne daz ich âne sie leben muoz.

Ausserdem hat Haupt gegen die Uebereinstimmung beider Handschriften noch vier andere Verbesserungen vorgeschlagen, von denen man die ersten vielleicht annehmen kann, die letzte aber doch wohl wird zurückweisen müssen. Es sind dies folgende:

v. 1445. Bei der Rossprobe wird dem Eraclius ein Fohlen angepriesen mit den Worten:

A

ez zeltet lûtzel und trabet wol.

B

ez zeltet lûtzel und trabet wol.

Hier will nun Haupt das 'lützel' streichen, wodurch allerdings Sinn und Vers wesentlich gebessert würden; ob es etwa die Absicht des Dichters war, das Vermeiden des Passganges als eine gute Eigenschaft hinzustellen, ist sehr zweifelhaft.

Als das Pferd dann gekauft wird, zwingt Eraclius die Kämmerer, sechzig Mark dafür zu geben (v. 1496, 97).

A

sie werten den man, als er gebot,
den gebouren sehzic marc.

B

sie werten den man, als er gebot,
den gebauren sechzich march.

Haupt tilgt hier das 'den man' und es scheint in der That, als ob diese Worte hier nur eine Reminiscenz an den soeben (v. 1492) erfolgten Befehl des Eraclius sei, welcher lautet:

wert den man und lât in gân.

Später wird das Fohlen dem Kaiser vorgeführt, dem es missfällt (v. 1528).

A

ezn was schone noch schein gůt.

B

ezn was schon noch schein gůt.

Dieser Vers, meint Haupt, habe ursprünglich gelautet:

ezn was schœne noch guot.

Wenn man das 'schein' hier beibehalten will, so muss man annehmen, dass 'schînen' hier bereits die Bedeutung unseres 'scheinen' habe. Diese Bedeutung ist jedoch erst in der geistlichen Literatur des ausgehenden dreizehnten und beginnenden vierzehnten Jahrhunderts nachzuweisen (vgl. Pfeiffer Myst. 1, 270, 5. Wackernagel, altd. Predigten 1, 75); da aber A aus dem dreizehnten Jahrhundert stammt und das 'schein' wegen der Uebereinstimmung mit B kein Zusatz von A sein kann, so muss es jedenfalls älter sein als A. Man wird desshalb doch Bedenken tragen müssen, das 'schein' kurzweg zu streichen; die Stelle ist jedenfalls merkwürdig und zweifelhaft, besonders da später 'schînen' auch in der Bedeutung 'offenbar sein' im Eraclius vorkommt (v. 3140).

Endlich schlägt Haupt gegen beide Handschriften noch folgende Abänderung vor (v. 3140).

Die Kämmerer berichten dem Kaiser, dass ein von Eraclius gekaufter Edelstein ihm um sechs Pfennige angeboten worden sei.

A

umbe sehs pfenninge
het imz einer lazzen.

B

um sechs phenningen
het es im einer lazzen.

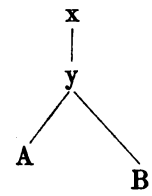
v. 1105 liest Haupt:

het imz jener lâzen.

Dann aber müsste in dem Bereiche der Kämmerer doch wohl schon von der Person des Verkäufers die Rede gewesen sein. Dies ist aber nicht der Fall; es ist somit auch kein zwingender Grund vorhanden, von der Ueberlieferung beider Handschriften abzugehen, die einen ganz guten Sinn gibt.

Mag man sich nun über die vier letztgenannten Fälle entscheiden, wie man will, die ersterwähnten Fehler können nur aus einer beiden Handschriften gemeinsamen Vorlage stammen. Auch kann eine Vorlage mit solchen Fehlern, wie die oben nachgewiesenen, nicht der Urtext selbst, sondern nur eine Abschrift desselben gewesen sein.

Wenn wir daher den Urtext mit x, die Vorlage unserer Handschriften mit y bezeichnen, so würde das Gesammtverhältnis sich folgendermassen darstellen:



II. DIE HEIMATH.

Für die Bestimmung der Heimath unseres Gedichtes geben uns eine Anzahl charakteristischer Reime und Ausdrücke einen Anhalt, da sie uns erlauben, auf den dem Dichter eigenthümlichen Dialekt zu schliessen.

Die dialektischen Reime sind folgende:

A. Vocalische.

Zu diesen sind die Reime zwischen kurzem und langem a i o u ebenfalls hinzugerechnet, weil dieselben sich grade bei mitteldeutschen Dichtern häufig finden. Ebenso sind von dû und nû die Nebenformen duo und nuo hier mit aufgeführt, weil dieselben jedenfalls eher auf dialektischer Eigenthümlichkeit, als auf Ungenauigkeit beruhen.

a : â.

669 zeran : sân.
871 missetân : man.
1323 an : gân.
1521 sunderbâr : gewar.
1791 naht : bedâht.
2289 wâr : tar.
2355 naht : gedâht.
2721, 2763 gedâht : naht.
3177 pârât : stat.
3303 wâr : getar.
5147 undertân : herman.
5257 sân : man.

a : o.

2069 sol : al.

e : i.

77 verhengen : bringen.
3483 bringen : engen.

i : î.

359 Gotfrit : lît.
805 sîs : gewis.
2453, 2711, 2877, 3359, 3835 Athânais : wîs[1].
2985 îs : Athânais.

iu : üe.

131 vollefüeren : stiuren.

---

[1] Obgleich das i in Athânais durchweg auf langes I reimt, so ist doch nicht anzunehmen, dass der des Lateinischen kundige Dichter des Eraclius hier eine falsche Quantität anwandte.

ô : o.

203 Myriados : erbelôs.[1]
269, 3635 wort : gehôrt.

ô : œ

5175 hœre : tôre.

û : uo.

227 zuo : slæfestû.
2079 zuo : sagestû.
3695 zuo : nû.

u : û.

853, 1689, 2169 Eraclîus : hûs.
3899 ûf : huf.

B. Consonantische.

ch : h

605, 1793 ahte : machte.

g : h

2855 phlâgen : sâhen.

Schwinden des h zwischen Vocalen

2377 wîhen : amîen.
3175 zîhen : erznîen.
3511 erznîen : zîhen.

vor Consonanten, n

63, 521 wân : vân (vâhen).
2315 slân : lân.
3053 hân : hân (hâhen).
3499 hân : versmân.
3597 gên : vlên (vlêhen).
4069 getân : versmân.
4829 missetân : slân.

vor r

767 wâr : nâr (nâher).
4299 nâr : wâr.

vor s

55 enphâst : lâst.

vor t

497 schiet : niet (niht).
1643 guot : entschuoht.
2097 schiet : niet.
2143 geschiet (geschiht) : beriet.
2633 vât : lât.
2885, 3035 niet : riet.
4735 siet (siht) : liet.
4767 diet : niet.

hinter Consonanten, l

25 beveln : heln.
2361 bevoln : doln.
3269 beveln : heln.
3657 bevoln : verdoln.
3701 spile : bevile (bevilhe).
4055 heln : beveln.

Am Wortschluss hinter Vocalen

427, 491 nâ : Cassîniâ.
2199 hô (hôch) : strô.
2705, 3969 nâ : sâ.

hinter Consonanten

7 enphal : stal.

ft : ht

4917 bedorfte : vorhte.

m : n[2]

425 vernam : gewan.

---

[1] Aus demselben Grunde, wie in Athanais kurzes i, habe ich in Miriados kurzes o angenommen.

[2] Nach der Lesart von A. Zwar gibt B den genauen Reim vernam : kam, aber für den daselbst überlieferten Ausdruck 'dâ ir grôz freude von kam' habe ich nirgends eine Belegstelle finden können, während die Fassung von A dem mhd. Sprachgebrauch durchaus angemessen ist. Da der Schreiber von B das Bestreben hat, ungenaue Reime wegzubringen, so ist anzunehmen, dass er auch hier willkürlich geändert hat.

Schwinden des n am Wortschluss

2825 gedæhte : æhten.[1]

s : z

1553 saz : Cosdroas.

C. Vocalisch-consonantische.

273 (vâhen) vân : man.
1261 (nâher) nâr : getar.
3557 tuon : nuon.

D. Mitteldeutsche Flexion.

2975 gelaht : naht.
3469 harte : larte.
2862 gewinnen : keiserinnen.[2]

Schwinden des t am Wortschluss in den 2. Sing.

43 bis : peccatôris.
233 kindes : bevindes.

441 bis : gewis.
1031 (muotest) muotes : guotes
1721 gewis : bis.
4075 guotes : muotes.

in der 3. Plus.

5299 gesellen : zellent.

Ausserdem findet sich der auch im Dialekt noch ungenaue Reim

3367 genædec : sælec.

Im Allgemeinen können wir aus den vorstehenden dialektischen Reimen entnehmen, dass unser Gedicht nicht unbeträchtliche mitteldeutsche Einflüsse aufweist. Hierzu stimmt auch eine Anzahl mitteldeutscher Ausdrücke und Wendungen[3] wie:

1481 zeroufet.
1657 entsuop.
2385 kurzebolt.
2493, 4266, 5190 baltheit.

3560 verstrîten.
3695 geswâslîchen.
4453 geræte.

2022, 2649, 4965 vast als Adjectivum, 3549 list als Femininum.

---

[1] Obgleich hier beide Hss. 'æhte' überliefern und obgleich möglicherweise æhte an dieser Stelle Nom. Sing. sein könnte und die Verwendung von tûsent in übertreibender Bedeutung ähnlich wie MSH 3, 22b, wîzer denne tûsent snê, habe ich hier doch den ungenauen Reim angenommen. Denn die Uebereinstimmung der Hss. liesse sich leicht aus einem Versehen der gemeinsamen Vorlage erklären, die angeführte Stelle MSH 3, 22b bietet keine strikte Analogie für diesen Fall und der mitteldeutsche Charakter des ungenauen Reimes darf in unserem Gedichte nicht befremden.

[2] Vielleicht ist auch 2574 im Reim auf das gewöhnlichere hinnen : keiserinnen zu lesen.

[3] Nach den Anführungen in Lexers Handwörterbuch.

Auch die Ausdrücke:

3888 snaben

und

2344 zouwen

finden sich öfter in mittel- oder niederdeutschen, als in mhd. Denkmälern. Ein eigenthümliches und seltenes, dem classischen Mhd. fremdes Wort ist eren v. 241. Es findet sich noch bei H. v. Mügeln, Minnel. 4, 2, ist also mitteldeutsch, kommt aber auch in der Schweiz und in Schwaben vor (vgl. Schmid, Schwäb. Wörterb. 169, Stalder, schweiz. Idiotikon 1, 346), wie auch im Elsass.

Näheren Anhalt giebt uns eine Bemerkung Lachmanns über den Eraclius (zu Iw. 4928). Daselbst heisst es:

'Ein dreimaliges nâr für nâher und ein geleget: naht nebst vielen geringen Spuren des Niederdeutschen zeigen, dass dies Gedicht dem Alexander örtlich nahe steht . . . .'

Und in der That stimmen die Reime des Alexanderliedes mit denen des Eraclius im Wesentlichen überein. Da der Alexander jedoch seinerseits örtlich nicht bestimmt fixirt ist, so ist es, um den Eraclius in Bezug auf seinen Dialekt an einem bekannten und giltigen Maasse messen zu können, nothwendig, eine Dichtung zu vergleichen, die innerhalb Mitteldeutschlands eine feststehende, bekannte Heimath hat.

Herbort von Fritzlars 'liet von Troye' zeigt einen unserem Gedichte nahe verwandten Dialekt; seine Heimath, Fritzlar in Hessen, ist bekannt. Wir ziehen dasselbe also zur näheren Vergleichung heran, indem wir die dialektischen Reime dieses Gedichtes, citirt nach der Frommann'schen Ausgabe, zusammenstellen. Hierbei ist der leichteren Uebersicht halber immer nur ein Reim von jeder Art aufgeführt, sowie von den vocalisch-consonantischen Reimen Herborts nur diejenigen erwähnt, welche keine Combinationen schon genannter Reimarten sind. Die beigesetzten Zahlen besagen, wie oft der betreffende Reim vorkommt; doch können dieselben auf keine unbedingte Genauigkeit Anspruch machen, weil Herbort in Bezug auf die Quantität der Vocale in den griechischen Eigennamen sowie in deren Orthographie schwankt, weil einzelne Stellen im Text offenbar verderbt sind (vgl. v. 2021, 4117.

5400 u. a. m.) und weil endlich der eine und der andere ungenaue Reim durch eine leichte Verbesserung zu beseitigen wäre (vgl. v. 1555). Diese Schwankungen werden jedoch kaum im Stande sein, das Gesammtresultat erheblich zu beeinträchtigen.

A. Vocalische Reime.

a : â (9)
6149 war (wâr) : tar.
â : æ (3)
6771 salden (sælden) : nalden (nâlden).
æ : ê (63)
12749 were (wære) : ere (êre).
a : o (10)
567 al : sal (sol).
e : i (14)
61 wirken : merken.
ie : i (17)
787 ginc (gienc) : jüngelinc.
i : î (12)
8347 min (mîn) : bin.
iu : ou (3)
8643 frowe : rowe (riuwe).
iu : u (6)
1885 frunden (friunden) : kunden.
iu : û (5)
9019 lasure (lasûre) : coverture (covertiure).

o : ô (41)
409 wort : gehort (gehôrt).
ô : œ (2)
10511 oren (ôren) ; gehoren (gehœren).
o : u (23)
881 holt : schult.
ô : u (1)
1699 gebort (geburt) : gehort (gehôrt).
o : uo (20)
1449 worten : forten (fuorten).
ô : uo (28)
2785 enpfurt (entfuort) : gehort (gehôrt).
üe : uo (2)
995 behüeten : gluoten.
u : uo (25)
2883 bestunt (bestuont) : grunt.
u : û (3)
8929 huf : ûf.

B. Consonantische Reime.

b : v (35)
105 hofe : lobe,
c : p (1)
1111 huop : sluoc.
ch : f (2)
7489 stichen : begrifen (begriffen).
f : p (6)
1037 brieb (brief) : liep.
ht : ft (7)
5597 bedacht (bedaht) : kraft.

Schwinden des h vor Consonanten.
vor n (9)
455 gahen (gâhen) : stan (stân).
vor s (9)
3009 was : vas (vahs).
vor t (sehr häufig, durchgängig niet für niht).
17450 worte : forhte.

am Wortschluss hinter Vocalen (17).
4221 da (dâ) : ga (gâch).
m : n (12)
3539 vernam : dan.

Schwinden des n am Wortschluss (11)
9145 wunden : begunde.
Fehlen des t am Wortschluss nach f (7)
10221 rîterschaft : traf.

C. Vocalisch-consonantische.

717 antwurte : kurze (5).

Dieser letztgenannte Reim hat keine allzugrosse Bedeutung, da in allen Fällen das z nur in der Form kurze auf t reimt und hier die Form kurt, kurte auch bei mhd. Dichtern gebräuchlich ist.

D. Mitteldeutsche Flexion.

1159 harte : karte (28).

Schwinden des t in der 2. Sing. nach s (13)

8603 hâst : was.

Um nun das Verhältnis Herborts zum Eraclius genauer darzulegen, sind zunächst die beiden Gedichten gemeinsamen Reimgruppen zusammengestellt, sodann diejenigen, welche dem Eraclius einerseits, dem Trojanerkrieg andererseits eigenthümlich sind.

I. Gemeinsame Reimgruppen.

A. Vocalische.

â : a, a : o, î : i, ô : œ, ô : o, û : u.

B. Consonantische.

ht : ft.
Schwinden des h vor n,
vor s,
vor t,
am Wortschluss hinter Vocalen.
m : n.
Schwinden des n am Wortschluss.

D. Mitteldeutsche Flexion.

karte, larte.
Fehlen des t in der 2. Sing. nach s.

II. Eigenthümliche Reimgruppen im Eraclius.

iu : üe, û : uo.
ch : h, g : h.
Schwinden des h zwischen Vocalen,
vor r,
hinter l,
am Wortschluss hinter Consonanten.
s : z.
gelaht : naht,
gesellen : zellent.

III. Eigenthümliche Reimgruppen Herborts.

A. Vocalische.

æ : â, æ : ê, ie : i, iu : ou, iu : û, iu : ü, o : u, ô : u. o : uo, ô : uo, üe : uo, uo : u.

B. Consonantische.

b : v, c : p, ch : f, f : p.
Schwinden des n am Wortschluss.
Fehlen des t am Wortschluss.

C. Vocalisch-consonantische.

antwurte : kürze.

Wir ersehen aus dieser Zusammenstellung, dass die Mehrzahl der dialektischen Reimgruppen des Eraclius sich auch bei Herbort findet, dass aber der Ueberschuss Herborts besonders an vocalisch-dialektischen Reimen recht beträchtlich ist.

Bevor wir jedoch aus diesen Ergebnissen unsere Folgerungen ziehen, müssen wir uns über den Werth der dialektischen Reime Herborts klar werden. Obgleich dieselben von um so grösserer Bedeutung sind, als sich Herbort nach dem Muster Veldekes bemüht, nur reine Reime anzuwenden und

ungenaue Reime, die sich nicht auf dialektische Eigenthümlichkeiten zurückführen lassen, möglichst vermeidet, so weist doch andererseits die Unbeholfenheit und Kunstlosigkeit von Herborts Darstellung gegenüber der des Eraclius darauf hin, dass der Einfluss der dialektfreien und formvollendeten Meister höfischer Epik bei Herbort ein weit geringerer war, als bei Otte; dass mithin auch die Wirkung der mhd. Schriftsprache auf den Eraclius bereits als weitaus bedeutender anzusetzen ist. Ausserdem zählt der Trojanerkrieg 18,000 Verse (der Eraclius 5400) und eine Anzahl dialektischer Reimgruppen findet sich in diesen 18,000 Versen nur ein- bis dreimal. So:

iu : ou. ô : œ. ô : u. üe : uo. û : u. c : p. ch : f.

Angenommen, Herborts Werk zählte auch nur etwa 5400 Verse, so würde ohne Zweifel eine Anzahl dialektischer Reimgruppen desselben wegfallen.

Das vorläufige Resultat unserer Untersuchung ist daher folgendes. Entschieden sind Herborts Trojanerkrieg und der Eraclius einander nahe verwandt; da aber der Trojanerkrieg einen Ueberschuss an dialektischen Reimen aufweist, so werden wir den Eraclius als ihm südlich benachbart ansetzen dürfen. Die Heimath unseres Gedichtes ist also auf einer wagerechten Linie zu suchen, die, ein Stück südlich von Fritzlar, etwa durch das heutige Nassau, Oberhessen und Unterfranken läuft. Keinesfalls aber ist der Eraclius nördlich von Fritzlar entstanden,[1] da schon Wernher von Elmendorf, (Haupts Zeitschrift IV, S. 284 ff.) dessen Heimath nur wenige Meilen nordöstlich von Fritzlar liegt, dem Eraclius sprachlich ferner steht. als Herbort. Denn wenn er auch in einer Anzahl dialektischer Reime mit dem Eraclius übereinstimmt, wenn man auch geneigt sein könnte, das sehr häufige Vorkommen mittel-

[1] Dass das in Marburg (südlich von Fritzlar) verfasste Leben der heiligen Elisabeth einen dem Niederdeutschen etwas näher stehenden Dialekt zeigt, als Herbort, (z. B. ein sehr häufiges d für t, s. Riegers Ausgabe S. 33) darf hierbei nicht befremden. Es erklärt sich dies aus der späteren Abfassungszeit des nach 1297 entstandenen Gedichtes, in welcher der Einfluss der mhd. Schriftsprache den Dialekten gegenüber bereits stark abgenommen aatte. — Die Elisabeth ist fast hundert Jahre jünger als der Trojanerkrieg.

und niederdeutscher Reime in den 1200 Versen seines Werkes aus der Unbildung des noch tief im Dialekt steckenden Verfassers sowie aus der früheren Entstehungszeit der Dichtung zu erklären, so zeigt doch ausser einem d : t

v. 757 beiten : reden

vor Allem ein dreimaliges t : z

v. 179 nôt : grôz,
831 dat (daz) : edificat,
1193 dat : juvat,

dass seine Heimath von der des Eraclius weiter entfernt ist, als die Herborts.

Genau lässt sich der Ort, an welchem der Eraclius entstanden ist, also nicht bezeichnen. Es fehlt an Werken aus jener Zeit, die nachweisbar etwa in Oberhessen oder in der Wetterau entstanden sind. Reime Wolframs, welche etwa an die des Eraclius anklingen, sind nur in sehr geringer Anzahl vorhanden. Der Wigalois des Wirnt von Gravenberg, dessen Heimath zwischen Nürnberg und Baireuth zu suchen ist, hält sich nach seinem Muster, Hartmann, von unreinen Reimen möglichst fern, so dass auch hier keine feste Richtschnur gegeben ist. Wir müssen uns daher vorläufig mit unserem allgemeinen Resultat begnügen und wenden uns jetzt der Untersuchung über die Entstehungszeit des Eraclius zu, die uns vielleicht auch für die Bestimmung seiner Heimath einige Anhaltspunkte bietet.

III. DIE ENTSTEHUNGSZEIT.

Dass der Eraclius nicht, wie Massmann will, um die Mitte des 12. Jahrhunderts abgefasst wurde, wird dadurch erwiesen, dass er Anklänge an eine Anzahl von Dichtungen zeigt, deren Entstehungszeit in die letzten Jahre des 12. und in die ersten des dreizehnten Jahrhunderts fällt.

Für die Eneit Heinrichs von Veldeke wies Behaghel in seiner Angabe derselben S. CCIII—V nach, dass einzelne Stellen des Eraclius mit gewissen Versen der Eneit übereinstimmten, Otte dieses Gedicht also gekannt haben müsse. Freilich sind manche Anklänge nur sehr unsicher und allgemein, wie:

Eracl. 2559 ff.

ich hân gesehen manegen man
von dem mîn herze nie gewan
sô ungefüege swære.

vgl. Eneit 10176 ff.

ich hân vel decke gesien
menegen wale gedânen man
dâ ich nie minne toe gewan.

Hierzu vergleiche man z. B. Gottfrieds Tristan 26, 24, wo es heisst:

ich hân doch manegen man gesehen
von dem mir nie dehein leit geschach.

Ebenso Eracl. 3014, 15

mislîche wart er gevar,
val bleich unde rôt.

vgl. Eneit 10057

sî wart bleich ende rôt.
vele mekel was her nôt
end heres lîves ongemac.

Auch dies ein Anklang, der wegen der Allgemeinheit jener Verbindung 'bleich unde rôt' nicht als beweisend gerechnet werden kann (vgl. Iw. 2203; Nib. 284, 4; MSH I, 71, 6; Troj. Kr. 18347; Apoll. 15819; Eilh. 1963).

Doch lässt sich die Giltigkeit der meisten übrigen angeführten Parallelstellen nicht leugnen. So vergleiche man bei Behaghel S. CCIII.

Eracl. 3238

ich weiz, dich enirret
suht, vieber noch der rite.

mit Eneit 10515

frouwe, ich bin vererret.
doch enweit, wat mir werret,
entweder die socht oft der rede.

und ferner die daselbst angegebenen correspondirenden Verse:

Eracl. 2928 und Eneit 10285 ff.
Eracl. 2974 und Eneit 10071 ff.
Eracl. 3122—24 und Eneit 1538, 56, 11021.
Eracl. 3308 und Eneit 10606 ff.
Eracl. 3805 und Eneit 1721 ff.
Eracl. 5257 und 2330 und andrerseits Eneit 1168 ff.

Wir haben den Eraclius also jedenfalls später anzusetzen, als die Eneit.

Ganz entschieden in den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts wird unser Gedicht nun aber dadurch gerückt, dass es den Einfluss Hartmanns zeigt, besonders stark ist der des Erec, weniger deutlich, aber auch nicht zu bezweifeln ist der des Iwein.

Die Aehnlichkeit folgender Verse im Erec und im Eraclius hat bereits Haupt (zum Erec 867) nachgewiesen.

Eracl. 5047 ff.

ir spil stuont zallen gelten.
dâ wart vergezzen selten
daz widergebot und daz an daz.
ir würfel wâren niht ze laz,
ungevelschet wârn sie snel genuoc.

vgl. Erec 867 ff.

sî bêde spilten ein spil
daz lihte den man beroubet
der fünfzehen ûf daz houbet.

Ueberhaupt zeigt der Eraclius neben einer Anzahl von wörtlichen Anklängen an den Erec auch viele Parallelstellen zu demselben. Man vergleiche:

Eracl. 2401 ff.

ez leite etelîcher an,
daz sîn vater und sîn an
sô guotes nie niht gewan.

vgl. Erec 2177 ff.

von golde drîzec marke
die gap man dâ vil manegem man
der vor nie gewan
eines halben pfundes wert.

In folgenden Parallelstellen ist von den Frauen die Rede.

Eracl. 4177 ff.

diu unsælde ist ir beschert,
swaz man ir ernestlichen wert,
daz sie des aller meiste gert,
ob sies doch nimmer wirt gewert.

vgl. Erec 3245 ff.

swaz man in unz her noch ie
alsô tiure verbôt,
dar nâch wart in alsô nôt,
daz siz muosten bekorn.
ez ist doch vil gar verlorn,
swaz man iuch mîden heizet,
wan daz ez iuch reizet,
daz irz niht muget vermîden.

Eracl. 2459, 60

daz ein man und sîn wîp
sulen sîn ein sêle und ein lîp.

vgl. Erec 5826, 27

daz ein man und sîn wîp
sulen wesen ein lîp.

Eracl. 2189 ff.

als minneclich was ir lîp,
solde ein wîser man ein wîp
wunschen nâch sîner wal,
von der scheitel hin ze tal,
swes er im erdenken künde
ich wæne, erz allez an ir fünde,
gar unde niht ein teil.

vgl. Erec. 7365 ff.

alsô was sîn geschafft,
daz von sîner meisterschaft
ein werltwîser man,
der aller dinge ahte kan,
niht bezzers betrahte,
ob er in sîner ahte
aht ganzer jâre sæze
unde niht vergæze,
wan daz erpruofte sîn muot
ein phärt schœne und volle guot.
alsô was ez gestalt.

Ausserdem finden sich im Eraclius und im Erecc eine Anzahl übereinstimmender Verse und allgemeinerer Anklänge, die in Folgendem zusammengestellt sind.

Eracl. 302

ein samît, grüene als ein gras.

vgl. Erec 741

samît, grüene als ein gras.

Eracl. 2727

glîch vil guoten knehten.

vgl. Erec 835 u. 4405

glîch zwein guoten knehten.

Eracl. 1215 u. 3105

daz was schiere getân.

vgl. Erec 4004

daz was schiere getân.

Eracl. 2279

wie ez ergangen wære.

vgl. Erec 4603

wie ez ergangen wære.

Eracl. 172

daz wizzet wærlîche.

vgl. Erec. 5227

daz wizzet wærlîche.

Eracl. 1696

beide stille und über lût.

vgl. Erec. 6525

beide stille und über lût.

Eracl. 1006
ze allem sînem heile.

vgl. Erec 2445
ze grôzem sînem heile.

Eracl. 1211 ff.
dô hiez der keiser drâte
ein fiur nâch sînem râte
an der strâze machen
mit vil dürren spachen.

vgl. Erec. 8133
ouch hiez er selten machen
kein fiur ûz der spachen.

Aus dem armen Heinrich und dem Gregorius sind keinerlei Anklänge an den Eraclius zu verzeichnen, wenn man nicht die folgenden, sehr allgemeinen aus dem Gregorius als solche rechnen will.

Eracl. 2337
und alle, die dâ wâren.

vgl. Greg. 57
alle die dâ wâren.

Eracl. 594
got hât mich geêret sô

vgl. Greg. 355
sît dich nû got sô gêret hât.

Eracl. 1860
als ir wol habt vernomen.

vgl. Greg. 1056, 3322
als ir wol habt vernomen.

Eracl. 4484
mit sîner ellenthaften hant.

vgl. Greg. 1998
mit sîner ellenthaften hant.

Dass dagegen der Iwein dem Verfasser des Eraclius bekannt gewesen sein muss, wird man nicht leugnen können, wenn man nachstehende Stellen mit einander vergleicht.

Eracl. 4544
mit gesehnden ougen was er blint.

vgl. Iw 1277
wir sîn mit gesehnden ougen blint.

Eracl. 4151
er kêrte sich umbe unde sweic,
daz er ensprach, noch enneic.

vgl. Iw. 2249
weder sî ensprach noch enneic
dô sî alsô stille sweic.

Eracl. 2894
dâ behapte diu frümecheit den strît.

vgl. Iw. 2247
daz trûren behapte den strît.

Eracl. 3975
von der frouwen valle
trûrten die herrn alle.

vgl. Iw. 5075
von des risen valle
vreuten sî sich alle.

Eracl. 848
daz ich für wâr sprechen mac.

vgl. Iw. 270
daz ich vür wâr wol sprechen mac.

Eracl. 716
die liute, die dar wâren komen.

vgl. Iw. 1258
die liute, die dâ wâren komen.

Eracl. 3041
er gedâhte in sînem muote
'jâ herre got der guote'.

vgl. Iw. 1609
er gedâhte in sînem muote
'eiâ, herre got der guote'.

Eracl. 2084
ir sult durch got die rede lân.

vgl. Iw. 2521
durch got, ir sult die rede lân.

Eracl. 1865
und sluogen ûf an daz velt
manec hüten und gezelt.

vgl. Iw. 3067
dô sluogens ûf ir gezelt
vûr die burc an daz velt.

Eracl. 4262
wan diu missetât ist elliu mîn.

vgl. Iw. 3150
wan diu schult ist elliu mîn.

Eracl. 3836
dû wære ê biderbe und wîs.

vgl. Iw. 3752
er wære biderbe hövesch und wîs.

Eracl. 3279
des swüere ich wol einen eit.

vgl. Iw. 4201
wan des swüer ich wol einen eit.

Eracl. 155
den wir hân erkorn ze trôste.

vgl. Iw. 6037
daz sî iuch ze trôste hât erkorn.

Eracl. 594
got hât mich geîret sô.

vgl. Iw. 6051
sît daz iuch got sô gêret hât.

Eracl. 2181
alz ez wesen solde : wolde.

vgl. Iw. 7083
als ez wesen solde : wolde.

Eracl. 213
ich sage iu, wie sie tâten.

vgl. Iw. 7125
ich sage iu, waz sie tâten.

Eracl. 2144
swaz mir ze lîden geschiht.

vgl. Iw. 7855
swaz mir ze lîdenne geschiht.

Könnte man hiernach geneigt sein, den Eraclius hinter den Iwein, also etwa um das Jahr 1204 anzusetzen, so würde

man darin bestärkt werden durch das eigenthümliche Verhältniss, in welchem der Eraclius zum Parzival steht.

Die wenigen Stellen, welche vermuthen liessen, dass auch der Parzival dem Dichter des Eraclius vorgelegen, finden sich nur in den sechs ersten Büchern jenes Gedichtes. Es sind dies die folgenden:

Eracl. 3452
nû hœret, wie siez ane vie.

vgl. Parz. 6, 10
nû hœret, wie siz ane viengen.

Eracl. 2334
sîn ouge dem herzen verjach
ezn hete solhes niht gesehen.

vgl. Parz. 28, 29
dô verjach
ir ouge dem herzen sân
daz er wære wolgetân.

Eracl. 3786
ich sage iu niht nâch wâne

vgl. Parz. 59, 25
ich sage iu niht nâch wâne.

Eracl. 1985
Eraclîus der jüngelinc
gie enmitten in den rinc

vgl. Parz 217, 19
Clamidê der jüngelinc
reit mitten in den rinc.

Mit der zuletzt angeführten Parzivalstelle hört jeder specielle Anklang an unser Gedicht auf, dann aber, nach einer langen Pause, erwähnt Wolfram den Eraclius plötzlich in nachstehender Stelle:

Parz. 773, 21
iuch künde baz bescheiden des
Eraclîus oder Ercules ....

Hiernach lässt sich annehmen, dass Otte von den sechs ersten Büchern des Parzival Kenntniss genommen, dann den Eraclius verfasst hat, der somit gleichzeitig mit den mittleren Büchern Parzival entstanden wäre. Dann lernte Wolfram den Eraclius kennen und citirte ihn in seinem letzten Buche

Parzival. Auf diese Weise wäre die Entstehungszeit des Eraclius eng und genau begrenzt. Hierbei ist zu beachten, dass Wolfram dem Namen Eraclîus die Form Ercules hinzufügt, welche auf die Namensform der französischen Quelle Eracles hinweist, indem sie diese nur in die regelrechte lateinische Gestalt bringt. Demnach muss Wolfram den deutschen Eraclius und seine französische Quelle nebeneinander gekannt haben.

Die Annahme dieser Entstehungszeit wird bestätigt durch eine Stelle unseres Gedichtes, welche vor der Zerstörung des griechischen Kaiserthums, d. h. vor 1204 geschrieben sein muss. Dieselbe findet sich v. 4462 ff. und lautet:

nâch Constantînes zîten
heten die Kriechen, daz ist wâr,
mêre denne fünf hundert jâr
rœmisch rîche in ir gewalt.
des sint ir künege noch sô balt,
daz sie sich keiser nennent.

Dass Otte nach 1204 gedichtet und diese Betrachtung einer anderen Quelle entnommen habe, ist nicht denkbar. Es ist durchaus nicht seine Art, gedankenlos irgend einer Quelle folgend, etwaige Angaben derselben, die auf seine Zeit nicht mehr passten, kritiklos wiederzugeben, und er hätte als Mann von ungewöhnlicher Bildung einen solchen Fehler niemals in sein Werk aufgenommen. Jene historische Bemerkung macht vielmehr den Eindruck eines selbständigen Excurses, wie Otte ihn überall einzuschalten liebt. Ausserdem findet sich diese Bemerkung weder in der Kaiserchronik noch in der Chronik Ottos von Freisingen, den beiden Werken, die ihm ausser seiner französischen Quelle vorlagen. Otto von Freisingen[1] sagt nur:

Anno ab incarnatione Domini etc. Karolus imperator et augustus vocatur. Ex hinc regnum Romanorum, quod a Constantino usque ad id temporis in urbe regia, scil. Constantinopoli, fuit, ad Francos derivatum est.

Demnach können wir den Eraclius als etwa 1203 oder 1204 entstanden ansetzen.

[1] Pertz Mon. XX S. 226.

Freilich kann diese Zeitbestimmung nicht ganz ohne Widerspruch gelten. In den 'Strassburger Studien' Heft I, S. 14 wies R. Preuss auf eine Reihe von übereinstimmenden Punkten im Tristan und im Eraclius hin und vermuthet, dass Gottfried von Strassburg auf Otte einen Einfluss ausgeübt habe.

Zu den von ihm angeführten Beweisstellen füge man noch folgende Anklänge:

Eracl. 3114
gehabet iuch wol, weset frô.
vgl. Tristan 60, 11
gehabet iuch wol und sît vrô.

Eracl. 2323
got habe uns beide in sîner phlege.
vgl. Trist. 368, 10
got hêrre, habe uns beide
durch dîne güete in dîner phlege.

Eracl. 3061
..... waz hülfe daz?
mir wære niht deste baz.
vgl. Trist. 182, 5
..... waz hulfe daz?
mir wære nihtes deste baz.

Eracl. 1743
lât alle rede belîben
vgl. Trist. 314, 29
lât alle rede belîben.

Eracl. 1834 ff.
manec wünneclichiu schar
von rîtern und von frouwen
die mohte man wol schouwen.
vgl. Trist. 315, 38 ff.
dar kom manc wünnecliche schar
von rittern und von vrouwen
ir ougen wunne schouwen.

Eracl. 2817, 18
ze în gêndem meien.
phaffen und leien ....
vgl. Trist. 384, 37; 38
ze ûz gêndem meien.
phaffen unde leien ....

Diese Uebereinstimmungen sind jedenfalls merkwürdig. Wenn auch die zuerst angeführten Anklänge nur sehr allgemeiner Art sind, so wird man doch mindestens zweifeln müssen, ob das Vorhandensein der zuletzt aufgezählten, fast gleichlautenden Stellen

Eracl. 1834 ff.; Trist. 315, 38 ff. und
Eracl. 2817, 18; Trist. 3834 ff.

nur auf Zufall beruhen sollten. Wollte man jedoch annehmen, dass der etwa 1210 geschriebene Tristan Gottfrieds dem Dichter des Eraclius vorgelegen, so würde wiederum das Verhältniss unseres Gedichtes zum Parzival, vor Allem aber jene offenbar vor dem Sturze des griechischen Kaiserthums geschriebene Stelle im Eraclius, v. 4462 ff. ganz unerklärlich sein.[1] Ausserdem deuten auch die alterthümlichen Formen gemarterôt (: nôt v. 5298) und tûsunt (: stunt v. 5374) eher auf eine frühere Abfassungszeit. Es bleibt daher nichts übrig, als die für die frühere Entstehungszeit sprechenden Gründe gelten zu lassen und jene merkwürdige Uebereinstimmung des Eraclius mit dem Tristan für nur zufällig zu halten.

Dagegen ist das Verhältniss, in welchem der Eraclius zu einem anderen höfischen Gedichte steht, sicherer zu bestimmen. In Konrad Flecks 'Flore und Blanscheflur' ist nämlich von einem Ringe die Rede, dessen Stein unter anderen zauberkräftigen Eigenschaften auch ganz besonders diejenigen haben soll, welche der von Eraclius gekaufte Edelstein besitzt; nämlich in Wasser und Feuer seinen Träger unversehrt zu erhalten und ihn gegen Wunden von allerhand Waffen fest zu machen. Diese Stelle ist folgende:

Flore 2891 ff.

alsô grôz ist des steines kraft
dû wirst nimmer schadehaft
von wazzer noch von fiure.
noch ist er zwirent als tiure

[1] Dass diese Stelle etwa unecht wäre, ist durchaus nicht anzunehmen. Sie ist durch beide Hss. gleichmässig überliefert und das Einfügen derartiger Betrachtungen ist ganz und gar im Stile Ottes. Ebensowenig annehmbar scheint es mir, etwa Einfluss des Eraclius auf Gottfried von Strassburg voraussetzen zu wollen.

von ander sîner güete.
er gît hôchgemüete
und kan dich niemen genîden
noch kein wâfen versnîden
des mâhtû hân zuoversicht u. s. w.

Die drei wunderbaren Eigenschaften dieses Steines, gegen Wasser, Feuer und Waffen zu schützen, stammen höchst wahrscheinlich aus dem Eraclius. Aus seiner französischen Quelle, die Immanuel Bekker 1829 herausgab, hat Konrad Fleck dieselben nicht entnehmen können, denn dort heisst es an der betreffenden Stelle nur (v. 1215 ff.):

'fix' fait ele 'or le gardés bien.
tant que l'arés, mar cremés rien
car vos ja rien ne requeriés,
que tost u tart que vous n'aiés.'

Auch aus den uns bekannten Steinbüchern des XII. Jahrhunderts kann Konrad Fleck diese Eigenschaften nicht entnommen haben, denn weder bei Marbod, noch bei Aristoteles 'de lapidibus' (cf. Zeitschr. f. d. A. XVIII, S. 321 ff. S. 384), noch bei Arnoldus Saxo, den Albertus Magnus als Quelle benutzte (a. a. O. S. 424 ff.) wird ein Stein von den genannten drei Eigenschaften angeführt. Erst in Volmars Steinbuch, das etwa 1250 geschrieben wurde, finden wir diese drei wunderbaren Kräfte wieder, aber auf drei verschiedene Steine vertheilt. Ferner ist wohl zu beachten, dass jener merkwürdige Stein bei Konrad Fleck keinen Namen hat, wie auch im Eraclius (dem deutschen und dem französischen) der die betreffenden Eigenschaften besitzende Stein ohne Namen ist. Ebensowenig sind die drei diesem einen entsprechenden Steine bei Volmar benannt. Und die Wahrscheinlichkeit, dass der Eraclius dem Konrad Fleck vorgelegen, wird noch erhöht durch zwei andere Umstände.

Erstens scheint es überhaupt Fleck's Art zu sein, bei derartigen Beschreibungen sich an Vorbilder anzulehnen: so vergleiche man Flore 2741 ff. die Beschreibung eines Pferdes mit der Beschreibung von Enitens Ross im Erec (v. 7286 ff.) der sie entschieden nachgebildet ist.

Zweitens aber finden sich ausser den oben besprochenen

Eigenschaften jenes Steines im Flore noch einige Anklänge an den Eraclius. Es sind dies der bereits von Sommer, dem Herausgeber des Flore angemerkte Ausdruck 'hoere her', der sich Flore v. 3267 und Eraclius v. 3539 findet und ausserdem folgende Stellen:

Flore 3969 ff.

.... daz im zehant
von grôzer liebe wart sô heiz
daz im ein îskalter sweiz
allenthalben nider ran.

und Eracl. 2983 ff.

(Eine ähnliche Situation. Plötzliches Erfasstwerden von Liebesleidenschaft.)

mir ist ûz der mâze heiz
und entstên mich doch, daz der sweiz
kelter sî, danne ein îs.

Auch kehren im Flore noch einige allgemeine Ausdrücke und Wendungen aus dem Eraclius wieder. So:

mich entriege mîn wân. (Flore 1200. 3057. 4008. 7955. Eracl. 3099.) got durch sîne güete (Flore 1318. Eracl. 2955.)

ich enweiz waz ez meine (Flore 6315), ichn weiz waz daz meine (Eracl. 1119).

swaz in ze lîdende geschiht (Flore 7023) und

swaz mir ze lîden geschiht (Eracl. 2143).

Dass jene allgemeinen Ausdrücke, wenn überhaupt ein Dichter sie von einem andern entlehnt hat, dem Eraclius ursprünglich sind und nicht Konrad Fleck, wird man wiederum nach der Erwähnung des wunderkräftigen Steines nicht bezweifeln können. Denn Otte hat diese direkt aus seiner französischen Quelle geschöpft, wird sie also keinesfalls aus Flore entnommen haben. Wir sind somit berechtigt, Einfluss des Eraclius auf Konrad Fleck anzunehmen.

Mit der oben festgestellten Entstehungszeit haben wir nun auch ein Kriterium mehr für die Bestimmung der Heimath unseres Gedichtes gewonnen. Ein Werk das, zur Zeit der grössten Herrschaft der mittelhochdeutschen Schriftsprache,

unter dem Einflusse Hartmanns, des dialektfreiesten und kunstvollendetsten höfischen Dichters entstanden, doch noch solche dialektische mitteldeutsche Eigenthümlichkeiten zeigt, wie der Eraclius, muss schon den eigentlich mitteldeutschen Gebieten angehören; wir werden daher nicht allzusehr fehlgehen, wenn wir uns den Eraclius etwa in Hessen oder in der Wetterau entstanden denken.

IV. DAS VERHÄLTNISS ZUR FRANZÖSISCHEN QUELLE.

Als Quelle für sein Werk benutzte Otte, der Dichter des Eraclius, das französische Gedicht d'Eracle l'empereour des Gautier von Arras, welches Massmann zugleich mit dem deutschen Gedichte 1842 herausgab. In seiner beigefügten Besprechung des Verhältnisses, in welchem das deutsche Gedicht zum französischen steht, hat Massman, indem er den Verlauf der Erzählung bei dem einen und bei dem anderen Dichter verfolgte, Einzelheiten richtig erkannt und hervorgehoben, aber ein zusammenfassendes Bild dieses Verhältnisses hat er nicht gegeben.

Im Ganzen hat Otte sich besonders zu Anfang eng an seine Quelle angeschlossen. Fast überall hat er nicht nur den Gang der Handlung, wie Gautier ihn bot, beibehalten, sondern er hat auch manche Abschnitte genau und mit Einzelheiten wiedergegeben, und auch wo er sonst abweicht, einzelne Verse der französischen Vorlage in fast wörtlicher Uebersetzung seiner Erzählung einverleibt.

So vergleiche man folgende Abschnitte des deutschen und des französischen Gedichtes miteinander.

Gautier v. 860—75. Otte v. 1015—37.

'Di va' fait-il a icelui,
'es-ce ta piere? ven le moi!'
'Sire, elle est mienne et jou par foi
le vous vendrai molt volentiers
et votre soit por sis deniers.
je sui molt povre entresait.'
'as-tu donkes tel povrete?'
'biau varlet, oïl, por vrete.'

'por cou pe mestier as d'avoir
t'en ferai jou vinz mars avoir.'
'biau varlet, por voir le sacies,
de gaber povre homme est pecies.
si en poise dieu de la sus.'
'amis, voir, or en aras plus.
jou s'en donra al plus escars,
por toi garir quarante mars.'
faire li fait son paiement
à un ki'l fait molt groucaument.

Gautier v. 1078—1120. Otte v. 1249—77.

'Sire' fait-il 'miervelles oi.
miervelles dient cil de moi
Sire, il ont dit ke c'est baras
et maus engiens, canke jou fas.
or m'en soyes por diou garans,
que li voirs soit plus counisans
q'encor ne soit por aus desdire.
prendes la piere, biau dou sire:
si vous metes el fu à-tout!
mar douteres, cou ke je dout.
se vous sentes ne tant ne cant,
mar ires mes un pas avant:
que ja ne vous en sentires.
biau sire, et des ke vous veres
que vous n'i ares se bien non,
ales avant tout abandon!
si veront ceste malle gent,
ki ont parle si faitement,
quel viertu la piere a en soi.'
'Eracles, veus-tu par ta foi,
que g'entre el fu en tel maniere?'
'Oïl, se dieus me soit aidiere,
biau sire ciers, s'il vous plaisoit.
s'il veront, s'ïl ont tort u droit,
et plus en seront asëur.'
'varlet, se dieus te doinst eür,
tu m'as tant dit, ke ge'l ferai.
mais une cose te dirai.
se jou me senc de riens blecie,
par ton cors iert tout adrecie.'
'si m'aït dieus, biau sire ciers,
cou veul-jou molt tres volentiers.
la piere a prise del varlet

li emperere, et puis se met
el fu ardent isniellement.
a premiers pase biellement,
mais honkes coulour ni mua
por le feu, ki si l'anguisa.
mes k'il fust une lieue en sus
si l'aseüre plus et plus.
lors se coumande tout a dieu
et puis s'en vait jusque en milieu.

Andere kürzere Stellen des deutschen Gedichtes sehen fast wie eine freie Uebersetzung Gautiers aus. So Gautier v. 4789—99. Otte 4257—63

faites moi ardoir u ocire,
se la vengeance en puet souüre
que je seulle muire por nous.
il n'a noient mesfais vers vous
se par moi non; ce me doit nuire:
lui laisies por dieu à destruire.

oder Gautier 1982—86. Otte 1848—53

c'est pries coustume à toute gent
q'il sont de siervice gregnor
tant con il beent a hounour:
et cant il ont l'ounour eüe,
si cornent leus la recreüe.

Gautier 311, 12. Otte 584, 85

tu ses tant de devinement,
que tu te gasras ricement.

Einzelne Verse Gautiers sind dann gradezu ins Deutsche übertragen.

Gaut. 211. Otte 329

Miriados a trop grant joie.

Gautier 1617. Otte 1634, 35

Eraclés monte en son poulain.

Gautier 4108. Otte 3227

vous deveries un poi mangier.

Solche wörtliche Uebertragungen finden sich noch
Gautier 219 ff. Otte 324, 25.
Gautier 537. Otte 813.

Gautier 1424. Otte 1429.
Gautier 1852 ff. Otte 1674 ff.
Gautier 2199. Otte 2103.
Gautier 2974. Otte 2548 u. ö.

Obwohl sich also Otte gewissenhaft an seine Quelle hält, ja, dieselbe in Einzelheiten oft wörtlich wiedergibt, so zeigt doch schon die Art und Weise, wie er sie benutzte, seine dichterische Selbständigkeit; und wenn man der Fassung Ottes auch nicht überall den Vorzug geben wird, so muss man doch anerkennen, dass er seinen Stoff nie oberflächlich wiedergegeben, sondern ihn in sich aufgenommen, durchdrungen und aus sich heraus neu geschaffen hat, indem er der ganzen Erzählung den Stempel seiner Persönlichkeit aufdrückte. Der deutsche Eraclius unterscheidet sich daher in Gehalt und Stil auf das Schärfste von dem Werke Gautiers. Während uns dieser in etwas farbloser, conventioneller Weise seine Geschichte erzählt, sucht Otte die Ereignisse zu begründen, einzuleiten und so darzustellen, dass sie den Eindruck wirklich erlebter Thatsachen hervorbringen; während Gautier, der selbst in den feineren französischen Kreisen verkehrte, für die höhere Gesellschaft dichtete, in gewähltem Ausdruck, mit gehaltener Darstellung, scheut Otte den volksthümlich derben Ausdruck nicht. Gautiers 'Eracles' ist ganz und gar das Werk eines feingebildeten, aber oberflächlichen Franzosen, Otte's 'Eraclius' ist von einem gründlichen Deutschen geschrieben.

Dieser Unterschied, diese durchgehende Selbständigkeit Otte's tritt auch da, wo er sich sonst streng an seine Quelle hält, in zahllosen kleinen Abweichungen zu Tage. Ein gutes Beispiel für die verschiedene Manier beider Dichter in der Behandlung des Stoffes ist das Gespräch des Eraclius mit dem Bauern, dessen Fohlen er kauft. Vgl. Gautier 1413—92. Otte 1416—97.

Beiderseits stimmen die Vorgänge bis auf Einzelheiten überein.

Eraclius findet inmitten des Rossmarktes einen Bauern mit einem Fohlen. Er frägt nach dem Preise, es soll zwei und eine halbe Mark kosten. Eraclius aber bietet sogleich

einen weit höheren Preis. Der Bauer hält dies für Spott, worauf Eraclius den Preis verdoppelt und das Fohlen kauft.

Aber diesen Vorgang haben beide Dichter durchaus verschieden behandelt. Zunächst erwähnt Gautier das Fohlen ganz einfach v. 1348

Eracles coisi un poulain.

Otte schildert dasselbe mit wenigen scharfen Strichen v. 1418, 19

der was mager unde rûch,
als einem rint stuont im der bûch.

Sodann aber ist der Bauer, der Verkäufer dieses Fohlens, von Otte durchaus anders aufgefasst und geschildert als von Gautier. Bei diesem ist er naiver, halb und halb als komische Figur beabsichtigt; er meint, Eraclius sei noch zu jung, um ohne Beirath von Freunden zu kaufen; er will ihm eine halbe Mark ablassen; er klagt über seine Armuth; aber als Eraclius ihm erst zwanzig, dann vierzig Mark bietet, wagt er das Geld nicht zu nehmen, es muss ihm aufgedrungen werden.

Ganz anders ist der Bauer Ottes. Der versteht sich auf das Geschäft und nimmt seinen Vortheil wahr. Und indem Otte ihn das Fohlen anpreisen und dessen Vorzüge lebhaft schildern lässt, bewirkt er zugleich, dass die Wahl des Eraclius nicht so ganz unglücklich erscheint. Auch kommt es dem Bauern Otte's nicht in den Sinn, gleich von vornherein eine halbe Mark nachzulassen.

Mit derselben Wendung wie Gautier kommt dann der Bauer auf Denjenigen zu sprechen, der ihm das Fohlen zubrachte; aber während bei Gautier die Worte des Bauern auf die Erscheinung eines Engels hinzudeuten scheinen,[1] findet sich bei Otte keine Spur davon. Mit derselben Wendung wie Gautier schildert Otte die Ungläubigkeit des Bauern, als ihm der hohe Preis geboten wird, aber bei Gautier wird dieser Preis von 20 auf 40, bei Otte von 30 auf 60 Mark gesteigert. Und während Otte dann im Gegensatz zu Gautier den Bauern das Geld ohne Weiteres nehmen lässt, schildert

[1] Oder soll die weisse Farbe des Gebers auf das hohe Alter desselben hindeuten?

er weit kräftiger und ausführlicher den Aerger und das Widerstreben der Kämmerer — er hängt auch eine kurze eigene Betrachtung daran.

Noch freier ist Otte mit dem folgenden Abschnitte verfahren. Der Wettlauf des soeben gekauften Fohlens mit den besten Rennern des Reiches hat bei ihm einen ganz ähnlichen Verlauf wie bei Gautier. 'Zwei Meilen weit laufen drei der besten Rosse mit dem Fohlen. Es überholt sie alle, aber, wie Eraclius vorausgesehen, erliegt es dieser Anstrengung. Es wird getödtet, das Mark ist ihm durch die Knochen unter die Haut getreten. Eraclius ist glänzend gerechtfertigt.

Aber dieselbe Episode, die Gautier in etwa 280 Versen (1609—1882) erzählt, gibt Otte in 81 Versen (1605—86).

Bei Gautier wird die Rennbahn in drei Theile getheilt: mitten in der ersten Strecke befindet sich der Kaiser, inmitten der zweiten der Connetable, der dritten der Seneschall. Umständlich wird der Wettlauf innerhalb jeder dieser drei Strecken beschrieben, wiederholt die gehässigen Bemerkungen der Neider und Verläumder erwähnt. Dann, als die Probe glücklich bestanden ist, unterhält sich Eraclius längere Zeit zuerst mit dem Seneschall, dann mit dem Kaiser, der den Eraclius, als seine Angaben über das Fohlen sich bestätigen, versichert, er werde nie mehr den bösen Zungen Glauben schenken.

Otte schildert den Vorgang einfach, knapp und anschaulich. Kaiser und Fürsten reiten an die Rennbahn 'gegen mont Albâne', das Ziel wird gesteckt; auf seinem Fohlen bleibt Eraclius den Rennern gleich, giebt dann dem Fohlen einen Schlag und überholt Alle. Der Kaiser ist darüber froh, das Fohlen erliegt der Anstrengung, die Angaben des Eraclius bestätigen sich.

Der Deutsche hat also die ganze Episode umgedichtet, sie kurz und knapp zusammengefasst. Alle wesentlichen Punkte hat er jedoch beibehalten und allerdings auch hier wieder einzelne Stellen Gautiers wörtlich übersetzt. So Gautier 1862, Otte v. 1671

pierdue en a sa grant bonte.

ferner Gautier 1849 ff. Otte 1674—77

li cuirs des gambes soit fendus
(or n'el tenes pas a escar)
vos veres entre quir et car
q'il amolle iest jà tres-toute.
çou vous di-jou sans nulle doute.
— — — — — — — — — — —
ses os est toute hors isue
comme une toille cler tisue.

Anderwärts aber hat Otte auch seine Vorlage, wo es ihm angebracht schien, erweitert. Abgesehen davon, dass er wiederholt einzelne Züge und Bemerkungen einschaltet, wie er z. B. v. 2989 ff. die von Gautier sehr allgemein erzählte Empörung localisirt und kurz schildert, oder wie er v. 1514 ff. nach dem Rosskauf den Empfang des Eraclius am kaiserlichen Hofe erzählt, wovon der Franzose ebenfalls nichts hat u. A. m., so dehnt er auch Vorgänge, über die Gautier mit wenigen Worten hinweggeht, zu etwas längeren Episoden aus. Die Schilderung des Rossmarktes z. B. thut Gautier (v. 1273—76) ganz kurz mit ein paar Worten ab:

le jour ont ricement tenu,
de toutes pars i sont venu.
a une lieue defors Romme
amainent leur cevaus maint homme.
criée fu ileuc la foire.

Hiermit vergleiche man nun v. 1369—99 des deutschen Eraclius. Da werden die Pferde nach Rom gebracht, Ställe gemiethet, das ganze Treiben des Rossmarktes anschaulich geschildert, die grosse Anzahl und Schönheit der Pferde hervorgehoben, ohne dass jedoch der ganze Passus dadurch weitschweifig wird.

Oder als später Eraclius die Athanais erblickt und zur Kaiserin wählen will, entwirft Otte selbständig ein realistisches Bild von der ärmlichen Hütte, welche das Mädchen bewohnt (v. 2199—2204). Bei Gautier findet sich hiervon keine Spur.

Im Uebrigen aber ist diese Episode (Gautier v. 2559—2687, Otte 2177—2269) grade ein gutes Beispiel dafür, wie Otte gewisse Züge und nebensächliche Begebenheiten Gautiers wegliess und überging. Gautier weiss, als Eraclius das Mäd-

chen erblickt, gleich über ihre Familienverhältnisse zu erzählen: sie sei eines Senators Tochter, aber Vater und Mutter seien ihr gestorben und sie lebe unter dem Schutz ihrer Tante. Das übergeht Otte; erst an einer späteren Stelle (v. 2224 ff.), wo auch Gautier sie noch einmal vorbringt, berührt er diese Verhältnisse, so dass er die Wiederholung Gautiers vermeidet. Im französischen Gedicht flieht dann das Mädchen zitternd vor Eraclius über die Strasse und stürzt angstvoll in die Wohnung ihrer Tante:

molt li tressaut li quers el ventre.

Diese fragt erschreckt, wer sie so gescheucht hätte und klagt, dass Vater und Mutter nicht mehr lebten und das Mädchen solchen Beschimpfungen ausgesetzt sei. Auch hiervon hat Otte nichts.

Dann lässt Gautier den Eraclius der Jungfrau folgen und nach einem längeren (von Otte gekürzten und in seiner Weise umgestalteten) Gespräch mit der Tante das Mädchen wieder hervorkommen. Schritt vor Schritt geht dasselbe, immer noch voller Furcht, auf Eraclius zu; dieser stellt eine genaue Prüfung an und sieht, dass auf der ganzen Erde kein so schönes Mädchen lebe. Von dieser ganzen Musterung findet sich im deutschen Eraclius keine Spur.

Auch sonst finden wir im deutschen Eraclius vielfach einzelne Züge Gautiers getilgt und weggelassen: z. B. dass Eraclius bei Gautier (v. 4691 ff.) einen späteren Fehltritt der Kaiserin aus der Ferne merkt; dass, als Parides, der Geliebte der Kaiserin, zur Verurtheilung vorgeführt wird, alle um ihn weinen (Gaut. v. 4858 ff.); dass dieser, als er dann begnadigt wird, vor Freude hüpft (Gaut. v. 5038) u. a. m.

Eine fernere bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit Ottes seiner Quelle gegenüber ist die, dass er auch umstellt. Er hebt, wo es ihm zweckmässig erscheint, Einzelheiten Gautiers für später auf oder er vertauscht und versetzt Personen und Begebenheiten nach einem eigenen, selbständig entworfenen Plan. So findet sich im französischen Gedicht v. 1263 ff. bei der Frauenwahl des Eraclius folgende Bemerkung:

car femme à prendre c'est grant cose,
cil prent l'ortie et cil la rose.

a la fois icil, ki pis vaut,
prent la mellour et li boins faut.

In freier Uebertragung finden wir diese Stelle im deutschen Gedichte wieder (v. 2619—26), aber in ganz anderem Zusammenhange. Otte hat diese Bemerkung dem Eraclius in den Mund gelegt, als er bei einem Gespräch mit dem Kaiser diesen vor allzu strenger Bewachung seiner Gemahlin warnt. Noch viel freier aber ist der Deutsche bei einer spätern Gelegenheit verfahren.

Bekanntlich ist im französischen wie im deutschen Gedicht die Figur des wunderbar begabten Knaben mit der des griechischen Kaisers Heraclius verschmolzen. Bei Gautier nun erbitten sich die Oströmer nach dem Tode ihres Kaisers Foucars den Eraclius als dessen Nachfolger. Der weströmische Kaiser, unter welchem der Knabe Eraclius seine Wunderthaten vollbracht hat, heisst Lais. Nun behielt Otte zwar die Thatsache bei, dass Eraclius der Nachfolger des Foucars wird (über die Namen Foucars und Focas soll weiter unten gehandelt werden), aber er macht diesen Foucars zum Kaiser Focas, dem historischen Vorgänger des Eraclius und setzt ihn an die Stelle des Lais, dessen Namen er so gänzlich beseitigt. Diesen Focas lässt er sterben und Eraclius auf ihn folgen. Dann aber begründet er durch einen selbständigen historischen Excurs, wieso es kam, dass die römischen Kaiser meist in Griechenland residirten und bringt so den Eraclius nach Constantinopel.

Es ist kein Zufall, dass die Beispiele für den engeren Anschluss Otte's an Gautier gerade zu Anfang des deutschen Gedichtes sich finden und dass wir im weiteren Verlauf desselben immer grössere Abweichungen vom französischen Original constatiren konnten. Denn es scheint, als ob Otte beim Beginn seines Werkes mit der Unsicherheit des Anfängers (wie denn die Einleitung darauf hinweist, dass der Eraclius des Dichters Erstlingswerk sei) nicht allzuweit von der durch seine Vorlage ihm vorgezeichneten Bahn abzuschweifen wagte; und freilich, wo er es doch that, gereichte es seinem Werke nicht grade zum Vortheil. Man vergleiche z. B. Gautier 252—58, Otte 396—423. Gautier 259—78, Otte 427—91.

Aber je weiter er vordrang, desto mehr wuchs seine eigene dichterische Kraft, desto freier und kühner ging er vor, desto selbständiger wagte er seinen Stoff zu gestalten. Hierfür giebt uns die auf die Frauenzahl und die Vermählung des Kaisers folgende Liebesgeschichte zwischen der Kaiserin Athanais und Parides einen Beleg. (Gautier 3198—4690, Otte 2757—4096.) Da hat Otte den Gang der Handlung, wie Gautier ihn bot, nur in grossen und allgemeinen Umrissen beibehalten; nur die letzten Zielpunkte Gautiers blieben fest: aber Otte gelangte zu diesen Zielpunkten auf einem ganz anderen, neuen und selbständigen Wege, indem er für die beibehaltenen Vorgänge neue Motive erfand, indem er die Vorgänge selbst nach eigenem Plan neu formte und in seiner realistischen Weise lebendig schilderte.

Der gemeinsame Inhalt jener Episode im französischen und im deutschen Gedicht ist folgender: Gegen den Rath des Eraclius hat der Kaiser, als er einen Kriegszug unternehmen muss, seine Gemahlin in einen festen Thurm sperren lassen, um ihrer Treue um so sicherer zu sein. Nun pflegte man zu Rom alle Jahre ein achttägiges Fest zu feiern, dessen Anfang und Ende durch die Gegenwart der Kaiserin verherrlicht werden sollte. Bei diesem Spiel erblickt die Kaiserin einen Jüngling namens Parides, beide verlieben sich auf das heftigste in einander und werden krank vor Liebe. Zu Parides kommt ein arzneikundiges altes Weib und entlockt ihm das Geständniss seiner Neigung; sie vermittelt zwischen ihm und der Kaiserin, indem sie sich Eintritt in den Thurm zu verschaffen weiss. Beide Frauen verabreden, auf welche Weise eine Zusammenkunft der Liebenden bewirkt werden soll. Am letzten Tage des Festes reitet die Kaiserin am Hause der Alten vorbei, in welchem Parides verborgen liegt, Athanais lässt sich vom Pferde fallen, stellt sich verletzt und wird ins Haus der Alten hineingetragen. Hier findet nun die heimliche Zusammenkunft der Liebenden statt.

Die Aenderungen, welche Otte mit der Einleitung dieser Episode vorgenommen, sind immerhin erheblich, aber in ihrer Art nicht neu. Er hat ungefähr in der Weise, wie es bei dem oben besprochenen Wettlauf des Fohlens erörtert worden

ist, seine Vorlage bedeutend gekürzt. In viel knapperer Form, als Gautier, der etwa 580 Verse braucht (3198—3775), schildert er in etwa 350 Versen (2753—3097) anschaulich und charakteristisch erst den Zustand der eingesperrten Kaiserin, dann das Fest, das plötzliche Entstehen der Liebe des Parides und der Kaiserin, sowie ihrer beiden Seelenzustand bis zur Trennung.

Nun aber folgt eine bemerkenswerthe Differenz. Während Gautier zunächst eine allgemeine Beschreibung des Zustandes Liebender vorausschickt, dann noch einmal den Schmerz und die Klagen der Athanais und besonders des Parides ausführlich wiederholt, führt uns Otte in zwei kleinen, anschaulichen und wirkungsvollen Bildern (3109—29 u. 3130—71) den Zustand der Kaiserin und des Parides vor.

Hat der Deutsche bereits hier den Vorgang dramatischer gestaltet, als Gautier, so ist er in dem nun folgenden Abschnitte, der Scene zwischen Parides und der vermittelnden Alten, noch einen Schritt weiter gegangen. Hier hat er aus der einfachen Erzählung Gautiers eine mit selbsterfundenen Zügen reich ausgestattete dramatische Scene gemacht. Man vergleiche Gautier v. 3991—4190, Otte 3179—3450. Gautier erzählt einfach: Nahe bei des Parides väterlichem Hause lebt eine erfahrene Alte, die ihn sehr liebt. Als sie seinen Zustand erfährt, kommt sie zu ihm, untersucht ihn und findet nichts was auf eine schwere Krankheit deute. Darauf hält sie ihm unter vier Augen eine längere Rede, die darauf hinausläuft, er solle ihr anvertrauen, was ihm fehle, seine Genesung sei nicht mehr fern. Darauf antwortet Parides, er wolle sterben. Wieder spricht ihm nun die Alte in einer längeren Ausführung zu, aus der hervorgeht, dass sie seine Krankheit und die Ursache derselben sehr wohl kenne; jede Frau dürfe auf seine Liebe stolz sein; es gäbe keine, die sie ihm nicht zu gewinnen vermöchte, wenn es nicht gerade die Kaiserin sei. Da erschrickt Parides auf heftigste und gesteht seine Neigung. Die Alte verspricht zu helfen und entfernt sich reich beschenkt.

Jetzt vergleiche man den entsprechenden Abschnitt im deutschen Gedicht. Da ist Alles weit bewegter, detaillirter

und realistischer. Zuerst die resultatlose ärztliche Untersuchung durch die Alte, die hier nicht, wie bei Gautier, ohne Namen ist, sondern Morphea heisst; dann werden die übrigen Anwesenden hinausgeschickt. Bis hierher meist Wechselrede in kurzen Sätzen zwischen Morphea und Parides. Nun beginnt die Alte dem Jüngling schärfer zuzusetzen, sie gibt ihm zu verstehen, dass sie wohl wisse, was ihm fehle — und wieder spitzt sich der Dialog in knappen Sätzen zu bis zu dem Punkt, dass Morphea verspricht, ihm sogar die Kaiserin gewinnen zu können. Da erfolgt die Katastrophe. Unter einem Strome von Thränen bekennt Parides seine Leidenschaft und beschwört Morphea, ihm zu helfen; diese verspricht es und lobt den Parides wegen seiner Liebeswahl, die sie in einem ausführlichen Gleichniss über die gewöhnliche Handlungsweise der Männer stellt. Dies, sowie die kurze Unterredung zwischen Morphea und der Mutter des Parides ist ganz Otte's Eigenthum. Im ganzen Verlauf dieser Scene hat er auch den Contrast zwischen der bedächtigen gewiegten Alten und dem in fassungsloser Leidenschaft zerfliessenden Parides meisterhaft gezeichnet.

Und wieder noch kühner hat er die folgende Episode umgestaltet, die sich im Thurm zwischen der Kaiserin und der Alten abspielt. Diese letztere verlangt bei Gautier unter dem Vorwande Kirschen zu bringen, Einlass in den Thurm. Nachdem sie die Früchte übergeben, kniet sie bei der Kaiserin nieder, die sie in vernachlässigtem Anzuge, in einem Buche lesend antrifft. Sie sagt, sie bringe eine Botschaft. Alle Welt beklage es, sie nicht beim Spiele zu sehen. Kaiserin: Sie wäre auch lieber dort — sie wollte lieber in Ehren als Gattin eines geringen Mannes leben, denn eingesperrte Kaiserin sein. Die Alte: Sie denke gewiss an Jemand. Kaiserin: Und wenn sie es thäte. — Sie dächte Tag und Nacht an ihn. Die Alte: Es sei doch aber Niemand würdig, in ihren Armen zu ruhen. Kaiserin: Der, den sie meine, sei es. Die Alte: Und dieser liebe auch sie. Kaiserin: Wer ist es? Die Alte: Parides. Nun gesteht die Kaiserin, dass dieser der Gegenstand ihrer Neigung sei und dass sie Hungers sterben wolle, wenn sie nicht die Seine werden könne.

Morgen um Mittag werde die Alte ein Geschenk von ihr erhalten; was aber darüber sei, solle sie dem Geliebten bringen und ihm sagen, er solle das thun, was sie ihm auftragen würde.

Dies die Fassung Gautiers. Otte hat hier nur ganz allgemein die Thatsache beibehalten, dass die Alte zur Kaiserin kommt und ihr das Geständniss ihrer Liebe entlockt. Aber in der Art und Weise, wie dies geschieht, hat er seinen Stoff selbständig umgestaltet. Das Wesentliche hierbei ist, dass er den Charakter der Kaiserin wie der Morphea ganz anders aufgefasst hat, als Gautier, indem er aus den etwas farblosen Figuren des Franzosen lebendige, der Wirklichkeit abgelauschte Charaktere schuf. Otte's Morphea, die überhaupt im deutschen Gedichte weit mehr in den Vordergrund tritt, ist eine kühne und gewiegte Kupplerin; sie verbindet schlaue Vorsicht mit kecker Wagehalsigkeit, sie versteht es ebensowohl weitaussehende Pläne allmählig anzuspinnen, wie auf die unberechenbaren Zufälle des Augenblicks mit der grössten Schlagfertigkeit einzugehen. Auch die Kaiserin hat Otte tiefer gefasst als Gautier. Ihre weibliche Schamhaftigkeit, ihr Gewissen liegen im Kampfe mit ihrer unbesieglichen Leidenschaft; sie zaudert, sie sucht sich zu verhüllen ehe sie ihre Liebe bekennt; aber je grösser der Widerstand war, den sie ihrer Leidenschaft entgegensetzte, desto heftiger wird sie von dieser fortgerissen, als sie endlich besiegt ist.

Demgemäss ist denn auch die Scene zwischen den beiden Frauen eine ganz andere bei Otte. Nichts davon, dass die Alte ungehindert eintritt, sich ganz zwanglos mit der Kaiserin unterhält, dass diese ihre Liebe frischweg gesteht. Mit Schwierigkeiten gelangt Morphea in den Thurm. Die Kaiserin ist, wie Parides, ebenfalls ernstlich krank: dadurch wird das Gespräch mit der arzneikundigen Morphea ermöglicht. Nur allmählig und mit Anwendung grosser Schlauheit entlockt diese der Kaiserin das Geständniss ihrer Liebe und bei der weiteren Besprechung wird die strenge Einschliessung der Athanais scharf hervorgehoben durch die ergötzliche Komödie, die die beiden Frauen in sofortigem unverabredetem Einverständniss der bewachenden Umgebung vorspielen. Der

Effekt des Ganzen wird erhöht durch die Kunst des knappen und wirkungsvollen Dialoges, den Otte meisterhaft beherrscht.

Noch schärfer unterscheidet sich der Weg Otte's zu dem mit Gautier gemeinschaftlichen Ziele da, als nun die Kaiserin den Anschlag anspinnt, der ihr die heimliche Zusammenkunft mit Parides ermöglichen soll (Gautier 4353—4426, Otte 3680—3742). Verfolgen wir zunächst die Fassung Gautiers.

Die Kaiserin geht morgens früh in ihre Kapelle, nimmt Feder, Tinte und Pergament, verlangt keinen Schreiber, sondern setzt selber ihre Botschaft an Parides auf. Dann verlangt sie, noch bevor es Essenszeit ist, Pastetchen. Jetzt wird der König durch seine Königin matt gesetzt. Man geht zu Tisch: die Kaiserin hat zwei Pastetchen vor sich, hebt die Kruste des einen ab, höhlt es aus und schiebt den Brief unbemerkt hinein. Dann nimmt sie eine silberne Schüssel, thut das Pastetchen darauf und giebt sie der Alten (deren Ankunft gar nicht erwähnt worden ist). Mit dieser hat sie verabredet, dass ihr die Pastete und die Schüssel gehören, dass aber, was über dies dabei sei, für Parides sein solle. Die Alte ist zuerst erstaunt über das Geschenk des Pastetchens: sie weiss nicht, was sie damit anfangen soll, bis sie dasselbe aufbricht und den Brief findet. Jetzt wird ihr klar, dass sie die Schüssel behalten, den Brief an Parides abliefern solle.

Hatte Otte einmal den Charakter der Morphea in der oben geschilderten Weise gefasst, so konnte er diesen Verlauf der Intrigue nicht beibehalten. Die Morphea Ottes hätte den ganzen Anschlag ohne Weiteres durchschaut und wäre ohne Zaudern auf ihn eingegangen. Und auch die Kaiserin Otte's konnte nicht so rücksichtslos auf ihr Ziel losgehen, wie die Gautiers. Die neue Concipirung der beiden Frauencharaktere erforderte die Erfindung einer neuen Intrigue, und eine solche hat Otte in der That geschaffen. Wenn man die betreffende Stelle des deutschen Gedichtes vergleicht, so wird man keine Spur von dem Anschlage Gautiers finden. Morphea kommt zum Thurm und unter dem Schein eines laut geführten ärztlichen Gespräches berathen die Frauen leise den Anschlag der Zusammenkunft. Ausserordentlich

effektvoll ist der Contrast zwischen dem lauten Scheingespräch und der hastigen, leise geführten Einleitung des Anschlages; kunstvoll wird hierdurch zugleich die scharfe Bewachung hervorgehoben.

Der weitere Verlauf der Liebesgeschichte bei Otte weicht noch mehr von der Erzählung Gautiers ab; hier finden sich auch grössere Zusätze und Scenen von eigener Erfindung.

Den letzten Tag des erwähnten Festes soll die Kaiserin wieder mit ihrer Gegenwart verherrlichen und bei dieser Gelegenheit gedenkt sie durch einen listigen Anschlag die heimliche Zusammenkunft herbeizuführen. Da beschreibt Otte ausführlich erst ihre Toilette, dann lässt er sie in einem Monologe ihren Seelenzustand schildern (v. 3785—3860), von beidem findet sich bei Gautier gar nichts. Ebenso ist dann die höchst ergötzliche Scene v. 3919—59, wie die Kaiserin, nachdem sie sich vom Pferde hat fallen lassen, ihre Umgebung hinters Licht führt, ganz und gar Otte's Eigenthum. Wenn nun auch solche von Otte selbständig erfundenen Episoden sich hauptsächlich in der zweiten Hälfte des Gedichtes finden, wie später der Kriegszug des Eraclius (v. 4556—610), die Schlacht an der Donaubrücke (v. 4751—4815), so ziehen sich grössere Einschaltungen Otte's doch durch das ganze Gedicht. Freilich sind es im ersten Theil mehr Betrachtungen und Schilderungen, als neue Auftritte, die der deutsche Dichter einfügt. So die Betrachtung über Armuth und Reichthum (v. 615—41), die Aufzählung der Edelsteine (v. 971—81), die ausführliche Schilderung der Kanzleigeschäfte (v. 1786—1807).

Aber Otte hat nun auch ganze Episoden Gautiers, die ihm nicht zusagten, vollständig übergangen, und zwar wieder hauptsächlich gegen Ende des Gedichtes. Bei der Frauenprobe erwähnt Otte nur zwei Jungfrauen, die Geizige und die Unkeusche, während Gautier deren sechs schildert. Otte übergeht einfach die 150 Verse Gautiers (2360—516), die sich auf die übrigen vier Jungfrauen beziehen. Ebenso energisch hat Otte seine Vorlage an einer späteren Stelle gekürzt. Gautier erzählt v. 5087—177 die Auffindung des heiligen Kreuzes und die Bekehrung des heiligen Cyriakus.

Helena, die Mutter Constantins, habe das heilige Kreuz gefunden; Judas, der spätere St. Cyriakus, habe erprobt, welches das wahre Kreuz Christi und welches die Kreuze der beiden Schächer seien, indem er alle drei Kreuze auf einen Todten gelegt habe, der nur durch die Berührung des Kreuzes Christi zum Leben wiedererweckt worden sei. Der Teufel habe den Judas unter Hinweis auf den andern Judas, der ihm wohl gedient habe, scharf getadelt, worauf Judas Christ geworden sei und den Namen Cyriakus angenommen habe. Helena habe das heilige Kreuz in zwei Theile sägen lassen, die eine Hälfte an Constantin geschickt, die andere auf's heilige Grab gepflanzt.

Dies Alles hat Otte weggelassen, er beginnt die Erzählung des persischen Krieges mit der Nachricht von der Eroberung Jerusalems durch Cosdroas (v. 4488 ff.). Auch das bei Gautier dem Zweikampfe zwischen Eraclius und dem jungen Cosdroas vorhergehende Gespräch der beiden Gegner (5580—5655), in welchem Eraclius den Cosdroas mehrfach auffordert, Christ zu werden, ist getilgt; Otte lässt die beiden Könige, so wie sie einander erblicken, ihre Rosse spornen und auf einander losrennen (v. 5019 ff.). Ebenso ist die ganze Anrede das Eraclius ans heilige Kreuz, das bei Gautier die Verse 5848—95 umfasst, weggelassen.

So erheblich all diese Aenderungen auch sein mögen, so sehr besonders die hinzugefügten Episoden das selbständige Talent Otte's bekunden, so fand sich für jene Abweichungen doch noch immer ein Anhalt im überlieferten Stoff. Durch Gautier gegebene Situationen waren es, welche das Einschieben neuer Scenen veranlassten. Wir haben nun aber auch Zusätze Otte's zu verzeichnen, für die er bei Gautier keinerlei Anhaltspunkte fand, ja sogar solche, für die er eine andere Quelle benutzte, als das französische Werk. Ein Beispiel der erstgenannten Art findet sich zu Anfang, Zusätze der anderen Gattung am Schluss des deutschen Gedichtes.

Die Einleitung Otte's, v. 1—140, hat mit der französischen Vorlage gar nichts zu thun. Der Dichter bekennt, dass er selten Gottes Gebot erfüllt habe, verspricht Besserung,

hofft auf Gnade und ruft den heiligen Geist an, ihn bei dem Werke, das er beginnen wolle, zu unterstützen. Er wolle von Eraclius erzählen, hofft, dass er Glauben finden werde, bittet die 'guoten tihtære', ihn zu unterstützen, und nennt seinen Namen.

Am Ende des Gedichtes (v. 4436—84) findet sich der Excurs über das griechische Kaiserreich und endlich (v. 5273 bis 5392) die historischen Notizen über das weitere Leben des Kaisers Eraclius. Diese letzteren fallen ganz und gar aus dem Rahmen der Erzählung heraus und gereichen dem künstlerischen Gesammteindruck des deutschen Gedichtes nur zum Nachtheil, da sie theils mit der Persönlichkeit des Eraclius, wie das übrige Werk ihn darstellt, nichts zu thun haben, theils dieselbe in ein schlechtes Licht setzen. Diese Notizen, in denen Meister Otte einmal den gewissenhaften Gelehrten auf Kosten des geschmackvollen Dichters hervorkehrt, sind folgende:

Erwähnung des heiligen Anastasius,
der Geburt Mahomets,
des Königs Dagobert,
des Irrlehrers Sergius,
des unglücklichen Kampfes mit der Agarenern und der Wassersucht des Eraclius.

Hier hat Massmann als Quelle für den erstgenannten Excurs die Kaiserchronik, als Quelle für die Schlussnotizen die lateinische Chronik Ottos von Freisingen nachgewiesen. Die Stelle der Kaiserchronik findet sich v. 10465—10520. Die betreffende Stelle der Chronik Ottos von Freisingen hat Massmann S. 513 abgedruckt und die oft wörtliche Uebereinstimmung mit den correspondirenden Stellen des deutschen Eraclius nachgewiesen. Doch finden sich in dem von Massmann abgedruckten lateinischen Text einzelne Unrichtigkeiten, grössere und kleinere Weglassungen. Wir führen denselben daher noch einmal hier an, wie er in dem von Pertz Mon. XX S. 219 ff. herausgegebenen Werke Otto's von Freisingen sich findet.

His diebus Anastasius Persa primo magus, post fide assumpta monachus factus, nobile pro Christo martyrium cum

aliis septuaginta a Persis Marbozana judice peregit, cuius tunica mox daemoniacus indutus curatur. Huius corpus Heraclius cum captivis de Perside reportavit ac in monasterio beati Pauli, quod ad aquas salvias dicitur, ubi nunc religiosorum monachorum cœnobium ex nomine suo vocatum esse cognoscitur, honorifice condidit.

Circa idem tempus Mahomet, quem Saraceni hactenus colunt, ex stirpe Ismaelis patre gentili et matre Judaea fuisse dicitur.

His diebus Lothario mortuo, Dagobertus admodum puer, educatus a beato Arnulfo maiore domus, qui postmodo Metensium episcopus fuit, in Francia, excepto quod fratri suo Heriberto circa Ligerim quasdam urbes ac pagos dimiserat, solus regnavit. A Clodoveo enim usque ad id temporis regno Francorum inter filios filiorumque filios multifarie diviso, confuse regnatum est. Erat autem Francorum terminus ab Hispania usque in Pannoniam duos nobilissimos ducatus, Aquitaniam et Baioariam, Aquitaniam quidem ad occidentem, Baioariam vero ad orientem habens. Dagobertus ergo socius regni principatum tenens, Baioariis legem dedit. Hic dum adhuc vivente patre Lothario cum Saxonibus pugnam inisset ac graviter vulneratus fuisset, misso ad patrem nuncio acceptoque auxilio rursum certamen aggreditur victisque ac fugatis Saxonibus omnem provinciam suae ditioni subiciens, cunctos eiusdem gentis masculos, qui gladii sui, quem tunc forte gerebat, mensuram excederent, necasse traditur. Beatus Cunibertus Coloniensem tunc regebat ecclesiam. Igitur Heraclius a Sergio patriarcha deceptus, Euticianus haereticus efficitur. Mathematicus etiam et astrologus factus, praevidens in stellis, circumcisos imperium suum vastaturos, arbitrans hos Judaeos, missis ad Dagobertum, Francorum regem, nunciis, omnes regni sui Judaeos baptizari postulat et impetrat ipseque in suo regno similiter facit. Non multo post tempore Agareni, gens circumcisa, imperium vastant. Quos dum Heraclius misso exercitu cohibere vellet, 50 000 perdidit. Qua de causa cum apertis portis Caspiis gentem saevissimam, quam Alexander Magnus ob immanitatem sui super mare Caspium incluserat, educeret, bellumque instauraret, nocte

ab angelo quinquaginta duo milia de exercitu eius percussa feruntur. Unde fractus animo princeps et ex dolore in tumorem versus ac ydropicus factus, vigesimo septimo imperii sui anno vivendi finem fecit.

Aus Otto von Freisingen hat Otte aller Wahrscheinlichkeit nach auch den Namen Focas geschöpft. Man vergleiche Pertz Mon. a. a. O.

Anno ab incarnatione Domini 603 Focas 35 ab Augusto imperium sortitur..... und weiter unten:

Heraclius occiso Foca a Sergio patriarcha coronatus etc.

Zum Schluss treffen dann beide Gedichte, der deutsche Eraclius und seine französische Quelle, wieder zusammen; aber Gautier erzählt sehr ausführlich den Empfang des Eraclius zu Constantinopel und seinen Tod daselbst, Otte sagt nur, dass Eraclius, nach Griechenland zurückgekehrt, an der Wassersucht gestorben und in Constantinopel begraben sei.

V. DER VERSBAU.

Der Versbau unseres Gedichtes ist im Ganzen glatt und regelmässig, nur dass Otte hie und da die Neigung zeigt, seine Verse zu überladen. Schwere zweisilbige und auch dreisilbige Auftakte finden sich nicht selten.

Als Beispiel für erstere vergleiche man

v. 51 sît dû, herre, bist sô wol gemuot.
367 dô daz kint den kristentuom enphienc.
1048 mînem herren mac wol wesen zorn.
1210 und uns beiden dester baz getriuwet.
3738 und daz niemen anders bî dir sî.

und ferner v. 73, 75, 279:80, 608, 630, 689, 706, 810, 861, 921, 922 u. a. m.

Die dreisilbigen Auftakte sind folgende:

v. 544 dô saz diu sælege Cassîniâ.
796 der ich ze guoter mâze wîse bin.
1672 ez wære, woldet ir sîn hân enborn.
2064 sô wære mir ze mâze wol geschehen.
2213 sie sprach 'got lône iu! waz gebietet ir?'
2256 daz er enruochet, wâ sîn lop geliget.
2565 er sprach 'ich dunke mich ein sælec man'.
2712 daz widerrette sie deheinen wîs.
3098 (ze herberge rîten)
getorste sie dâ wider strîten.
3990 geselle, sælec müezestû sîn.
4044 daz ich dich mîden sol, daz tuot mir wê.
4656 man überrîte et al die kristenheit.
5353 ein liut, besniten in der alten ê.

Noch häufiger finden sich Verse von vier Hebungen klingend, so z. B. v. 77:78

wiltû mirs gunnen und verhengen
sô wil ich sie für brengen.

155 : 56
den wir hân erkorn ze tróste,
wan er uns von dem wesen lôste.

233 : 34
des aller sæligesten kindes,
(daz dû vil wol bevindes).

281 : 82
mîn wîpheit unde min stæte,
daz ichz nimmer durch lôsheit tæte.

Ausserdem vergleiche man v. 495 : 96, 589 : 90, 637 : 38, 721 : 22, 861 : 62, 979 : 80, 1003 : 4 u. a. m.

Häufig ist auch das Vorkommen von Synkope und Apokope.

Beispiele für erstere sind:

v. 37 ob sie zen êwen wellnt genesen
66 doch gere ich eins geleiten
301 einn tepech, als ir geboten was
1066 sie hiezn in strîchn der sunnen haz.
1500 die wider ir willn ir herren guot

und ausserdem v. 9, 45, 63, 157, 321, 430, 563, 584, 620 u. ö.

Apokope findet sich:

v. 456 gelobet müez dîn name sîn.
827 der truhsæz wart harte frô
1030 kouft ir in denn, sô sît ir karc.

ferner v. 830, 945, 1030, 1044, 1526, 1815, 2001, 2113, 2315 u. ö.

Auch Verschleifung, Elision und Inclination sind vielfach vertreten. Verschleifung zweier schwachen e, die durch einfachen Consonanten getrennt sind und von denen das erste tonlos ist, zeigt:

v. 344 und gewünne daz heilege kriuze wider
448 der tuot daz âne der witze rât.
544 dô saz diu sælege Cassîniâ

ebenso v. 326, 708, 1314, 1406, 1455, 2056 u. a. m.

Synalöphe ist in folgenden Fällen eingetreten. Im Versanfang

v. 802 da erkenne ich edel gesteine baz
1729 du erkennest wol der wîbe muot
1870 do ez dem keiser wart gesaget

ausserdem v. 2180, 2224, 2282, 2741, 2823 u. a. m.

Auch Elision von Senkung zu Hebung hat in mehreren Fällen stattgefunden.

v. 813 daz beste und daz bœste unter in.
1053 müeste ich sîn sêre engelten.
2287 wâ ist daz wîp ode ist sie maget?

Ferner v. 3302, 3384, 3476, 4020 u. ö.

Inclination, auch stärkerer Art, zeigen folgende Verse:

v. 638 ich fürhte aber, dazs mir fluochen.
1012 durchs keisers gebot kam er dar.
1746 die belêhent sint vons rîches haut.

und v. 1232, 1934, 3201, 3276, 3311, 3360 u. a. m.

Von sonstigen metrischen Freiheiten ist Fehlen der Senkung im Eraclius nicht selten. Verse, in denen nur eine Senkung fehlt, kommen besonders zu Anfang öfter vor. So:

v. 6 der von fünf phunden
7 diu im sîn herre enphal
8 niht ennam noch enstal
17 ouch einen schaz gegeben

und sonst v. 18, 19, 30, 35, 39, 42, 46, 48, 54, 57, 81, 83, 94, 104, 107, 119 u. ö.

Fehlen von mehr als einer Senkung ist dagegen nur in folgenden Fällen eingetreten.

v. 767 nein, herre, für wâr
987 alle die burgære
(jâhen daz er ein tôre wære)
1008 dô gie er frœlîche
(er dûhte sich und was ouch rîche)
1081 gie swîgende dan
2344 zwelf altfrouwen
3883 und kêrte daz phert dar

ferner v. 487, 535, 4299.

Ebenso sind Beispiele von schwebender Betonung am Anfange des Verses in nicht geringer Anzahl zu verzeichnen; so

v. 88 deste gewisser sult ir wesen
770 frouwe, sô sul wir iu in lân
2053 wehsels mac man sie lîhte erbiten
1064 sie wurfenz dem manne an sîn gewant.
5343 ein irrære der hiez Sergius.

ferner v. 988, 2383, 2495, 3213, 3438, 3479, 3697, 3972, 5043, 5323. 36, 230, 1799, 1989, 3692 u. a. m.

Die unreinen Reime unseres Gedichtes sind bereits oben abgehandelt worden. — Von den rührenden Reimen desselben hat W. Grimm in seiner Abhandlung über den Reim diejenigen erwähnt, die sich in der Massmann'schen Ausgabe finden. Es sind dies die folgenden:

v. 5 erfunden : phunden.
653 mære : Rômære.
859 bîsande : sande.
1535 marc : marc.
1605 truhsæzen : sæzen.
1997 wünne : gewünne.
2493 baltheit : kristenheit.
2517 geleit : leit.
2833 rîterschaft : schaft.
3219 want : want.
3593 hant : sâzehant.
3999 sicherlîche : minneclîche.
4725 berge : halspergo.
4987 tier : tehtier.
5219 hôchvart : vart.

ausserdem

v. 3053 hân : hân.[1]
3763 getân : wolgetân.

Erweiterte Reime weist der Eraclius in grosser Anzahl auf. So:

v. 147 genesen : gelesen.
251 gewant : genant.
985 gemeine : gesteine.
1209 getoufet : gekoufet

ferner v. 263, 325, 1211, 1411, 1617, 2635, 2751, 3333, 3461 u. a. m.

v. 115 geniezen : bedriezen.
883 gezogen : betrogen.
1669 betrogen : gelogen.

ebenso v. 229, 2555, 3283, 3355, 3865 u. ö.

v. 169 gesunt : zestunt.
295, 533 gewant : zehant.

ebenso v. 1063, 3961, 4063.

[1] Dieser Reim ist jedoch nicht ganz sicher, s. Anm. zu v. 3054.

v. 349 erstarp : erwarp.
1049 ergangen : erhangen.
3309 ernern : erwern.

v. 356 erkorn : verlorn.
673 erwürben : verdürben.

ebenso v. 1505, 3409, 3619, 4221.

v. 207 verlîhet : verzîhet.

ebenso v. 3387, 4841.

Noch ist zu bemerken, dass an fünf Stellen sich zwei gleiche Reimpaare hintereinander finden, nämlich:

v. 139—142 las : was, Fôcas : was.
653—56 swære : wære, mære : Rômære.
1039—42 kamerære : swære, gewære : kamerære.
2401—04 an : an, gewan : man.
4177—80 beschert : wert, gert : gewert.

Die zuletzt angeführte Stelle hat jedoch keine unbedingte Giltigkeit, da es nicht ganz sicher ist, wie die Verse 4179. 80 gelautet haben. Die Ueberlieferung ist hier in beiden Handschriften verderbt (s. Anm. z. v. 4177 ff.).

VI. DER STIL.

Was die stilistischen Eigenthümlichkeiten unseres Dichters betrifft, so hat R. Preuss a. a. O. die Vorliebe desselben für Alliteration bereits hervorgehoben und durch einige Beispiele,[1] besonders von Allitteration durch gleiche Verbalpräfixe, erläutert. In der That begegnet man im Eraclius sehr häufigen Fällen von Allitteration. Die nachstehenden Beispiele werden genügen, um einen Begriff von dem oftmaligen Vorkommen dieses poetischen Kunstmittels bei Otte zu geben. Man vergleiche:

v. 741 do erkurn sîne knehte
daz kint . . . . .
940 nû waltes got und guot heil.
1266 daz er gie gein der gluot.
1485 ros unde râvît.
1714 schädelich schâchroch.
1723 wîse unde wârhaft.
1801 man wermte wahs und wart zertriben.
1813 ir ieslîcher fuor und vant.
2003, 04 daz heizet gîtecheit.
daz im got gebe leit.
2042 sie wânde hebelîchen hân.
2191, 92 (P) solde ein wîser man ein wîp
wünschen nâch sîner wal.
2395 wan im wol wâfen was geslaht.
2695 der dem ungelônet lât.
2834 schermen, schiezen den schaft.
3821 ûzen unde innen.
3826, 27 im was wol unde wê,
liep unde leide.
4633 durch schaden unde durch schande.
4969 (P) man spien im umbe sine sporn.

[1] Diese sind durch ein beigesetztes P bezeichnet.

5166, 67 daz dû daz heilige holz
getorstet gerüeren.
5235, 36 wer wiltû wænen, daz dû sîs?
wærestû wizzec unde wîs.
5292 er lernte unde lêrte.

Zu den von Preuss angeführten allitterirenden Verbalpräfixen füge man noch folgende:

v. 1121 nie gesagen noch gelesen.
1832 als in geluste und gezam.
2701 daz er entuot noch enlât.

Dagegen ist der daselbst angeführte Vers 'geràten und gelêret' zu tilgen, da nur B ihn überliefert und auch diese Stelle besser mit A zu lesen ist.

Auch die Neigung Otte's für Antithesen ist a. a. O. bereits erwähnt. Beispiele dafür finden sich:

v. 2742 ff.

einer weinde, der ander sanc,
einer genas, der ander starp.
als einer nâch heldes lobe warp,
sô kôs man eines zageheit.
als einer grôzen kumber leit,
der ander mit gemache was.

v. 2044

ez was ir liep unde leit.

v. 2480 ff.

diu liebe kan wol blenden
einen man, daz er niht ensiht
und nimt im doch der ougen niht.

v. 2758, 59

ezn was dehein sô liehter tac,
ern dûhtes tunkel unde lanc.

v. 3155

ich brinne unde bin doch kalt.

v. 3826, 27

im was wol unde wê,
liep unde leide.

Der Satzbau unseres Gedichtes ist im Allgemeinen einfach, doch finden sich Ellipsen in nicht unbeträchtlicher Anzahl und darunter einige ziemlich starke. So die Construktion v. 2531 ff., die man zugleich als Anakoluth auffassen kann.

aller hande liute
phlegent des noch hiute,
swer ein kleinôt gewinnet,
daz er von herzen minnet,
(eins wîbes wil ich gedagen.
die wir von rehte müezen tragen
ze næhste in dem muote)
ern schaffe im bezzer huote,
denne einem daz er ze nihte hât.

2734 ff.

dâ wart gemacht in einer wîle
manec witewe unde weise,
die der keiser an sîne reise
dar nâch nimmer mê gebat.

4870 ff.

mir ist vil liebe dar zuo
unde wil er, morgen fruo
ze oberiste an der brücke,
und lâzenz an ein glücke,
ich und er und niemen mê.

Hierher gehört wohl auch die Auslassung eines aus dem Vorhergehenden zu ergänzenden Wortes in anderem Casus, wie v. 463 ff. sie zeigt.[1]

daz im got gunnen wolde
und von im haben solde
den wîstuom unde den list.

und ebenso v. 468 ff.

swelhen stein er gesæhe
ode im vor würde genant,
den erkande er zehant.

v. 1801

man wermte wahs und wart zetriben.

[1] Vorausgesetzt, dass man diese beiden Stellen mit A lesen will. In B ist beide Male die Schwierigkeit weggebracht, die Verse lauten dort:

daz got vom himel wolde
daz er von im haben solde
den wîstuom unde den list

und:

swelhen stein er gesæhe
oder man im nande,
daz er den sâ bekande.

Ein elliptischer Schwur findet sich v. 4308

sam mir mîn hâr.

Auch Asyndeta sind nicht selten. So v. 478 ff.

und swaz deheiner frouwen
ze tuon willen wære,
stille und offenbære,
sie wære maget oder wîp,
swaz sie allen ir lîp
het gefrumt oder getân.

Hervorzuheben ist eine etwas langathmige Periode v. 4523 ff.

swen sô des gezæme
daz er dar kæme;
swenne ers im gedæhte
und dar sîn opfer bræhte,
einen phenninc von golde,
ob er daz kriuze sehen wolde;
swenne die kristen kâmen dar
under stunden mit grôzer schar
und ûf des küneges himel stigen
und dem kriuze dâ genigen
und sumelîche des geruochten,
daz sie ir venje suochten;
sô was der künec selbe dâ.

Vgl. ferner v. 511 ff. 1860 ff. 2833 ff.

Die Fälle von Attraktion sind folgende:

v. 221, 22

und sie mit flîze werte,
des ietwederz an in gerte.

294, 95

diu frouwe des niht enliez,
des sie der engel tuon hiez.

1240, 41

swer alles des sich wil gesaten,
des im veile wider vert.

1625, 26

dâ wolder werden âne
des grôzen zwîvels, des er truoc.

und v. 456, 57; 1075; 2413, 14.

Von sonstigen stilistischen Eigenthümlichkeiten des Eraclius sind besonders die sehr häufigen Berufungen auf

die Quelle hervorzuheben. Otte nennt seine Vorlage daz buoch — diu buoch — mære — liet — krônicâ. Die ersten Benennungen wendet er nur auf die französische Quelle an; mit krônicâ bezeichnet er die Chronik Ottos von Freisingen.

buoch (Sing.) v. 139, 712, 2177, 3175, 4711, 5141.
buoch (Plur.) v. 342, 395, 4132, 4419, 5260, 5300.
mære v. 5285.
liet v. 4389, 5390.
krônicâ v. 4434, 4545, 5273.

Sonstige Quellenberufungen finden sich v. 148

ich sagz iu, als ichz hân geleson.
5288 von dem liset man alsus.
5284 daz vindet man geschriben dâ.
5310 daz hân ich geschriben funden.

Seltener sind Vordeutungen und Recapitulationen. Erstere v. 342 ff., der gelegentlich der Geburt des Eraclius eingeschobene Excurs über dessen spätere Thaten. Dann v. 392

daz kam ir ze grôzen staten sint.

4886 daz gerou in sêre sider.

Letztere nur v. 1860

als ir wol habt vernomen

und v. 4485 ff.

Eraclîus was dar zuo komen,
als ir wol habt vernomen,
daz er keiser hiez unde was.

Häufiger wieder Abbruch und Uebergang v. 363

des sul wir aber nû gedagen.
wande wir suln her wider vân.

1924 lange rede sul wir lân.

Ferner v. 212, 1642, 2475, 2895, 3756, 4391, 4417.

Eine ganz besondere Eigenthümlichkeit des Otte'schen Stiles ist nun aber die Anlehnung an die volksthümliche Ausdrucksweise. Zunächst zeigt der Eraclius einige merkwürdige Anklänge an das Gedicht von den Nibelungen. So:

Nib. 92, 2 = Eracl. 2847

mit gemeinem râte.

Nib. 660, 2 = Eracl. 2394
..... namen,
des dorft er sich niht schamen.[1]
Nib. 829, 4 = Eracl. 1587
des sî mîn houbet iuwer phant.
Nib. 948, 2 = Eracl. 4214
frouwe, ir sult stille stân.
Nib. 2053, 4 = Eracl. 654
swie ungewon ers wære

Auch sonst ist das ganze Gedicht mit volksthümlichen Elementen durchsetzt. Für die Aufzählung der einzelnen Worte, die sich bei den Vertretern der höfischen Epik selten oder gar nicht finden, ist die Anordnung von O. Jänickes 'de usu dicendi Wolframi de Eschenbach' zu Grunde gelegt.

helt in seiner jetzigen Bedeutung sehr häufig. v. 2744, 4099, 4576, 4585, 4768, 4846, 4994, 5006, 5076, 5115, 5212.
wîgant 4705, 4823.
recke 5078.
herman 4117, 4693.
kampfgeselle 5065.
gast 2650, 4105, 5032.
guot kneht 2727, 4363, 4900, 5323.
degen 4978.
urliuge 4683, 4823, 5275.
swanc 1645.
ellen 4851, 5066.
hervart 2509, 2515, 4685.
künne 2224.
balt (in gutem Sinne = tapfer) 4587, 5103; (in schlechtem Sinne = verwegen, keck) 2018, 4466, 4640.
vermezzen 4099.
mære (ruhmreich) sehr häufig 473, 1529, 4141, 4451, 4557, 4978, 4994, 5355.
ellenthaft 4484.
veige 2739, 4860.
ungesunt 1602.

---

[1] Dieser Reim ist auch sonst häufig.

küene 3471, 4995.

milte 5003, 5022, 5086.

Auch volksthümliche Wendungen und Formeln begegnen uns in grosser Anzahl.

a. Attributive.

1953 mäntel lanc, tief, wît.
3529 ein vil kindischer man.
5322 merken ebene.

b. Prädicative.

361 wunder sagen.
530 wande er ir was als der lîp.
1415 dô gwan er manegen gedanc.
1527 er gewan dar umbe manegen muot.
1913 daz was dehein wunder.
2191 mir geschach nie sô leide.
2518 dem herren wart sîn schade leit.
2652 daz râtent mîne sinne.
2834 schermen, schiezen den schaft.
4149 vernemt wunder.
4539 des tievels spot.
4554 maneger muoter barn.

c. Copulative.

1919 ir was ouch gnuoc unde vil.
2340 die tumben und die wîsen.
2400 phärt und gewant.
2594 rîten unde gân.
2681 daz was ie und muoz iemer sîn.
2735 witewe unde weise.
2824 den âbent und den morgen.
2835 den stein werfen unde springen.
3071 schatz, burge noch lant.
4112 mit silber und mit golde.
4151 er kêrte sich umbe unde sweic.
4196 frum und êre.
4457 (daz er keiser) hiez unde was.
4755 ze tal und ze berge.

Volksthümlich ist auch die Wiederholung gewisser Verse, wie:

Fôcas der rîche 870, 1117, 1375, 4263.
ich wil iu kurz rîche sagen 1855, 3959.
Athanais diu guote 2716, 3831.
Morphêâ diu alde 3921, 3573.
des ist zwîvel dehein 3025, 4945 u. a.

Ebenso hat unser Gedicht mit der volksthümlichen Poesie die Ausführlichkeit und Lebendigkeit gemein, die erstere dokumentirt sich:

1) durch die häufigen Verallgemeinerungen. So z. B. v. 1848 ff.

genuoge liute hânt den site,
daz sie vil lobent und schône lebent,
sô sie ze grôzem gwalte strebent;
als sie in danne erstîgent,
daz sie von den êren nîgent
mit maneger slahte missetât.
daz ist des valschen herzen rât etc.

oder 2480 ff.

diu liebe kan wol blenden
einn man, daz er niht gesiht
und nimt im doch der ougen niht.

Ferner v. 209 ff., 619 ff., 2529 ff., 2700 ff., 2879 ff. u. ö.

In diesem Hange zu Verallgemeinerungen lässt Otte sich oft so weit gehen, dass man einige derselben gradezu als Flickverse bezeichnen muss. So:

v. 66 als unsælde manegem tuot.
1372 als man noch phliget unde tuot.
2404 sus geschiht noch manegem man.
3764 als sie manegem hânt getân.
4141 als manegem keiser ist geschehen.

Auch sonst ist der Eraclius von Flickversen nicht ganz frei. So:

v. 1345 ez wære heiden ode kristen.
4069 schiere was daz getân.
4413 des hân ich alles vil ervarn.
5322 daz sult ir merken ebene.

2) durch die oftmaligen Wahrheitsversicherungen:

v. 358, 1927 daz ist wâr.
655, 2812 nû vernemt ein wârez mære.
2520 ez ist wâr, geloubet mirs.
2558 deist diu wârheit.
3025, 4945 des ist zwîvel dehein.
3462 daz merket für ungelogen.
3772 ez ist wâr, daz ich sage.
3785 ff. diu schœne wolgetâne,
ich sage iu niht nâch wâne

lügelîchiu mære,
wie diu gekleidet wære
— — — — — — — —
wan ez ist diu rehte wârheit.
4013 ir sult des vil gewis sîn.
5276 daz ist âne zwîvel wâr.

3) Durch das nicht seltene Einschieben von 'er sprach', v. 1278, 1325, 1490, 2265, 3618 u. ö. und 'sie sprach' 2213, 3165 (sprach sie), 3189, 3200, 3512, 3734 u. ö.

Die Lebendigkeit Ottes zeigt sich

1) in den Ausrufen, die er theils selbst einschaltet, theils seinen Personen in den Mund legt.

a. Eigene Ausrufe:

520 owê, wie harte erz erarnet!
1233 daz sie got gehazze!
3141 wie wol daz an im schein,
daz er an freuden was verzaget!

und ferner v. 626, 5025, 5083.

b. Ausrufe seiner Personen.

694 ô wie wol ich iu des gan!
782 hei hot ichs niwan in der hant!

und ferner v. 782, 892, 1736, 3335 u. ö.

2) In einer zweimaligen Anwendung der Construction *ἀπὸ κοινοῦ*

v. 984 ff.

dô smâhten sîne liste
alle die burgære
jâhen, daz er ein tôre wære.

v. 2070 ff.

daz ich in under wîln gesprechen sal,
daz lieze ich niht durch die werlt al,
ichn teile mit im, deist min muot,
beide lîp unde guot.

3) Darin, dass er es liebt, seine Zuhörer anzureden.

v. 169 daz sult ir merken zehant.
213 ich sage iu, wie sie tâten.
320 ich wilz iu kürzen, swâ ich mac,
458 vernemt, ich wil iuch wizzen lân.
917 nû hœret rehte, waz ich sage.

und ferner v. 655, 955, 2456, 2520, 2812, 3462, 3768, 69 3786, 3918, 4013, 4018, 4391 u. ö.

Nicht ganz so direkt wendet sich der Dichter an die Zuhörer in der Form der rhetorischen Frage.

v. 2928 wer ist sô gewaltec, âne got?
3818 waz mac ich nû sagen mê?

dann v. 2475, 5053, 5354.

4) Im Uebergang aus der indirekten in die direkte Rede.

v. 985 ff.

diz retten sie algemeine,
er erkande edel gesteine
niht mêre, denne ein hunt.
wie möhte dem wesen kunt
ir natûre ode ir art?
'daz sîn ie gedâht wart,
daz was ein michel tumpheit. etc.

ausserdem v. 1178, 1249.

Diese volksthümliche Lebendigkeit und Ausführlichkeit des Vortrages wird aber noch durch ein dem Dichter persönlich anhaftendes realistisches Talent verstärkt. Denn was Stil und Darstellungsweise Otte's vor Allem kennzeichnet, das ist das fortgesetzte Bestreben, seine Figuren, seine Vorgänge so zu schildern, dass sie uns den Eindruck natürlicher, wirklich existirender Menschen und selbsterlebter und beobachteter Vorgänge machen. Dadurch versteht er es, seine Erzählung frisch, lebendig, anschaulich zu gestalten, im Grossen wie im Kleinen. So vergegenwärtige man sich z. B. die Stelle v. 1926 ff., wo die Toilette der Frauen mit allen charakteristischen Einzelheiten geschildert wird; oder die bereits erwähnte Scene v. 3873 ff., wie die Kaiserin sich vom Pferde fallen lässt. Der Vorgang entwickelt sich vor unseren Augen in ganz natürlicher und verständlicher Weise, zugleich in hohem Grade fesselnd.

Dabei würzt Otte seine Darstellung durch Ironie und humoristische Seitenblicke, die nicht selten einen pessimistischen Charakter tragen. So v. 1819 ff.

genuoge hetens wol enborn.
den frouwen was ez ze mâzen zorn,
wan sie niht harte erkâmen.

ferner v. 651 ff., 667, 1848 ff., 2109 ff., 2480 ff. u. a.

Auch geringfügigere Vorgänge versteht Otte knapp und wahrheitsgetreu zu schildern. Man vergleiche v. 2868, die

Scene, wie die Kaiserin Athanais zum Spiele reitet, oder v. 329 ff., die Vorbereitungen zur Taufe des Eraclius, ferner v. 1808 ff., 2718 ff., und besonders die bei der Besprechung des Verhältnisses, in welchem der französische Eraclius zum deutschen steht, hervorgehobenen Stellen.

Ganz besonders wirkungsvoll tritt nun aber das erwähnte realistische Talent Otte's in der Art und Weise zu Tage, wie er den Gang der Handlung in knapper dialogischer Form zusammenfasst und so oft dramatisch effektvolle Scenen schafft. Das Spiel zwischen Morphea und der Kaiserin (v. 3498—3610, 3685—3742) macht den Eindruck eines höchst ergötzlichen und spannenden Intriguenstückes: die wesentlichen Momente der fortschreitenden Handlung werden durch das Wechselgespräch der beiden Frauen hervorgehoben, ausserdem die Anwesenheit der bewachenden Umgebung nur durch die Nüancen dieses Gespräches bezeichnet. Man spürt diese dramatische Ader Otte's auch an den übrigen Stellen, wo der Gang der Handlung durch einen Dialog entwickelt wird: so v. 1422 ff. in dem Gespräch zwischen Eraclius und dem Bauern; zwischen Eraclius und dem Kaiser (v. 2565 ff.); zwischen dem Kaiser, der Kaiserin, Eraclius und Parides (v. 4211 ff.).

Doch versteht Otte bei aller Realistik der Darstellungsweise sehr wohl, Dinge, die er nicht beim rechten Namen nennen will, zu umschreiben oder in Gleichnissen auszudrücken. Mit unverkennbarem Behagen gibt er z. B. durch immer neue Gleichnisse und sehr deutliche Anspielungen zu verstehen, was Parides und die Kaiserin thun, als sie bei Morphea heimlich zusammengekommen sind (v. 4006 ff.); wie er denn überhaupt die Vorgänge aus dem Gebiete der Liebe meist in allegorischen Wendungen umschreibt, Liebe und Ehe mit Schachspiel (v. 1714 ff., 1290 ff.), die verletzte Keuschheit mit einem geplünderten Obstgarten vergleicht (v. 2022 ff.). Freilich auch den Kampf vergleicht er mit einem Würfelspiel (v. 5056 ff.). Auch in dem bereits angeführten Gespräch über die 'huote' zwischen Eraclius und dem Kaiser ergehen sich die Beiden in den verschiedensten Bildern um ihre beiderseitige Anschauung zu stützen und zu erläutern.

VII. DIE PERSÖNLICHKEIT DES DICHTERS.

Die Massmann'sche Annahme, dass unser Dichter mit Otto von Freisingen identisch sei, bedarf keiner ausführlichen Zurückweisung. Dagegen soll nun dasjenige zusammengestellt werden, was uns für die Fixirung der Persönlichkeit Ottes einen Anhalt zu geben vermag.

Er nennt sich v. 136 'ein gelêrter man' und als solcher zeigt er sich denn auch in allen Partien des Gedichtes, die ihm Gelegenheit zur Bethätigung seiner Gelehrsamkeit boten. Er besitzt ein für die damalige Zeit ungewöhnliches Mass historischer, geographischer und sprachlicher Kenntnisse. Er weiss von Karl dem Grossen, von Pipin (v. 4474 ff.), von Verlust und Wiedergewinnung des heiligen Landes (v. 356 ff.), ist über die Geschichte des byzantinischen Kaiserreiches orientirt (v. 4436 ff.); er weiss auch, dass das Christenthum damals, als die Geschichte von Eraclius sich ereignet haben soll, noch nicht die Ausdehnung hatte, wie zu seiner Zeit.

Otte weiss ferner, dass die Albanerberge Rom benachbart sind (v. 1623), kennt die Lage von Ravenna und Ancona am Ostmeere (v. 2498, 2723), erwähnt Thessalonich und Philippopel (v. 4447); er schildert den bei Gautier sehr verworrenen Weg, den der junge Cosdroas nehmen soll, geographisch richtig. Er kennt den italienischen Ausruf 'oimê' (v. 3927).

Unser Dichter muss neben dem Französischen auch des Lateinischen mächtig gewesen sein, wie seine Bezugnahme auf die lateinische Chronik Ottos von Freisingen be-

weist. Er mengt hie und da lateinische Wörter in seine Erzählung und deklinirt die fremden Eigennamen lateinisch, wie dies bereits bei der Besprechung des Handschriftenverhältnisses hervorgehoben worden ist. — Ebenso zeigt er genaue Kenntnis des Schulunterrichts, der Kanzleigeschäfte und Interesse für dieselben. Dies geht aus den ausführlichen Schilderungen v. 393 ff. und 1787 ff. hervor, welchen im Französischen nur wenige Worte entsprechen.

Im ersten und letzten Theil der ganzen Erzählung documentirt sich auch ganz besonders der kirchliche Sinn und die geistliche Bildung Otte's. Wird man auch die eingestreuten frommen Betrachtungen und das Hervortreten kirchlicher Gesinnung in der Erzählung selbst grösstentheils auf die französische Quelle zurückführen und aus ihr ableiten können, so legt doch die selbständige Einleitung Ottes und die Beziehung auf Salomo und Samson (v. 2601 ff.) seine geistliche Richtung und biblische Belesenheit zweifellos dar. Doch war Otte wahrscheinlich kein Geistlicher. Er würde sonst wahrscheinlich nicht in so frivoler Weise der 'nunne' und des 'abbet' Erwähnung gethan haben, wie dies v. 4012 und 4023 geschieht. Vielmehr berechtigen die gehässigen Seitenblicke, die er gelegentlich auf das Treiben am Hofe und die 'bœsen hoveliute' wirft (vgl. v. 1220 ff., 1499 ff., 1704 ff.), zu der Vermuthung, dass unser Dichter ein Fahrender war. Dazu würden denn auch seine ausgebreiteten geographischen Kenntnisse stimmen. Jedenfalls aber muss er in dem bunten Treiben der Welt und seiner Zeit mannigfaltige Erfahrungen zu sammeln und gute Beobachtungen zu machen Gelegenheit gehabt haben. Krieg, Kampf und Lagerleben (vgl. v. 2718 ff., 4097 ff., 4718 ff.) weiss er ebenso anschaulich zu schildern, wie Frauentoilette (v. 1928 ff., 3793 ff.), Hofleben (v. 1220 ff., 1704, 5) und das Treiben des Rossmarktes (v. 1370 ff.). Die Betrachtungen, die er überall anknüpft, zeigen ihn uns als einen selbständig denkenden, lebenserfahrenen Mann, der Menschen und Verhältnisse richtig zu erkennen und zu würdigen, anschaulich zu schildern und wiederzugeben weiss.

Wir haben uns unseren Dichter also als einen vielseitig gebildeten, bereits in reiferem Alter stehenden Mann vorzustellen, dem eine gute Beobachtungsgabe und eine gewisse Originalität des Denkens und Empfindens nicht abgesprochen werden kann. Dies Alles lässt um so mehr beklagen, dass es nicht gelingen wollte, für eine bestimmtere Fixirung der Person Otte's irgend welche näheren Anhaltspunkte zu finden.

ERACLIUS.

Vater, himelischer got,
ich hân selten dîn gebot
erfult nâch mînem rehte:
ichn gelîche niht dem knehte
5 (ob ichz ze rehte hân erfunden)
der von fünf phunden,
diu im sîn herre enphal,
niht ennam noch enstal,
wan daz er sînn sin dar zuo kêrte,
10 wie erz im gemêrte
und so schœner witze wielt,
daz er sîn hulde behielt.
daz was ein guot bedæhtekeit.
mir ist âne mâze leit,
15 daz mir niht sam ist geschehen.
dû hæte mir, des wil ich jehen,
ouch einen schaz gegeben,
den hân ich meisteil mîn leben
verzert mit untriuwen.
20 daz sol mich immer riuwen
beidiu spâte unde fruo.
ich wil denken dar zuo

V. 1—140 sind nur in B erhalten mit der Ueberschrift
Ditz bûch ist Eraclius genant
sein gûte lere wirt iuch bekant
und mit folgenden Lesarten.
1 himilischer. 3 erfullet. 4 ich negeleiche. 5 ich es. 7 enphalich. 8 nam 9 seinen. 13 gute. 16 het. 17 ouch *fehlt.*

wie ich die phenninge
zetlîchem nutze bringe,
die dû mir ruochtest beveln. 25
ich enwils niht langer heln,
daz sint mîn witze und mîn sin,
des ich ze guoter mâze rîche bin
von dîner heileclîcher gebe.
ist daz ich dehein frist lebe, 30
sô wil ichz alsô ane vân:
swâ ich mich gesûmet hân,
daz wil ich allez büezen,
als alle die müezen,
die von ir schulden 35
koment ûz dînen hulden,
ob sie zen êwen wellnt genesen.
an einem buoche hôrte ich lesen
eine rede, diu mir trôst gît,
der dû, herre, zeiner zît 40
in dîner heilekeit gedæhte
und mit dînem munde für bræhte,
wan dû ein trost der werlde bis.
'nôlo mortem peccatôris':
daz sprichet, als ichz vernemen kan, 45
'daz dehein sündec man
in sînen sünden sterbe,
mir ist liep, daz er werbe,
daz er lebe êwiclîche
in mînes vater rîche.' 50
sît dû, herre, bist sô wol gemuot
so genædic und sô rehte guot,
so getriuwe und sô gewære,
daz dû den sündære
durch sînes herzen riuwe enphâst 55

---

23 phentunge *H d. i. verbessert von Haupt*] 24 ze etleichem. 25 mir herre r. 27 meine w. 28 dez. 31 ich es. 35 iren. 36 von auz d. 37 ze den ewin wellent. 38 hort. 40 ze einer. 42 und sei mit. 43 bis. 45 also. 46 sündec *fehlt*. 55 enphehst.

und in dîn hulde haben lâst
durch dîne barmunge:
des enist dehein zunge,
diu dich müge vol loben.
60 ich wil wizzen, daz sie toben,
die mir der rede wider sint.
des rehten gelouben sint sie blint
âne zwîvel und âne wân.
nû wil ich mîn werc ane vân,
65 ich enwil niht langer beiten.
doch ger ich eins geleiten,
(des bedarf ich wol darzuo)
der mich spâte unde fruo
wîse unde lêre,
70 wie ich dîn lop gemêre:
daz ist der heilige geist;
wan dû, herre, wol weist,
ezn volbringet deheines herzen rât
guotiu wort ze reiner tât,
75 wan daz er beginnet rihten.
eine rede wil ich tihten,
wiltû mirs gunnen und verhengen,
sô wil ich sie für brengen
von Eraclîô, dem wîsen man,
80 der daz heilege kriuze wider gewan
hie vor zeinen stunden
(ob ichz rehte hân erfunden)
von einem heiden, der
ez het genomen, daz gewan er.
85 Cosdrôas was er genant.
sîn name ist wîten bekant
von den, die diu buoch lesen.
deste gewisser sult ir wesen,
daz ich iu niht wil missesagen.

---

63 an un. 64 werich an. 66 eines. 77 wil du mir sein gungen. 78 bringen. 82 och ich hes recht. 84 hat genomen dez. 85 Cosdras. 87 buche. 88 dester.

ir sult mir eine wîle dagen 90
und vernemen albesunder
diu manicvalden wunder,
diu got mit Eraclîô begie.
in verdrôz des noch nie,
er zeigte der werlde sîne kraft, 95
sînen gewalt und sîn hêrschaft:
des muoz man im von schulden jehen,
wan wir in tägelîchen sehen
wunder unde zeichen machen.
von den selben sachen 100
heizet er der wunderlîche got.
swer erfüllet sîn gebot,
der enphât den wunneclichen lôn.
man lât in hœren den dôn
der engel in ir kœren. 105
ich wil iuch lâzen hœren,
wer Eraclîus wære.
ez ist ein wârez mære,
ir sult ez merken deste baz.
doch weiz ich wærlîche daz: 110
swie ez gelîch sî einer lüge
unde ze œdekheite züge,
(ir ist genuoc in den siten,
man möhte sies lîhte erbiten,
doch sies niht geniezen) 115
mich ensol bedriezen,
ichn wellez dem bereiten,
der kan und mac erbeiten
dirre wârheit, mit rîme,
die ich zesamen lîme 120
mit den geziugen, die ich hân.
solde iht valsches drinne stân,
daz wære mir harte swære.

---

90 ein. 109 es dester. 110 werleich. 114 erbeiten. 116 debedriezzen. 117 den. 118 der es chan und sein mach. 122 icht ime valsches dristan.

die guoten tihtære
125 bite ich durch ir êre
und durch got michels mêre,
daz sie des rehte nemen war,
swâ ich dar an missevar
von swaches sinnes krefte,
130 daz sie ez mit meisterschefte
mir helfen volfüeren,
rihten unde stiuren,
behouwen und besnîden.
daz suln sie niht vermîden
135 und habenz zuo deheinem spotte.
ein gelêrter man hiez Otte,
der dise rede tihte
und ir uns berihte,
als erz an einem buoche las,
140 da ez an welhischen geschriben was.

Ein keiser hiez Fôcas:
bî den zîten dô er was
gewaltic der krône,
dô stuont daz rîche schône
145 und in grôzen êren.
sich begunde starke mêren
der geloube, des wir suln genesen.
ich sagez iu, als ichz hân gelesen:
ez wâren, daz ist wâr,

128 swar. 129 kreft. 130 es meisterscheft. 132 richtun und stûren. 133 beschowen und besnide. 135 zedeinem. 138 und hat ir. 139 ers.

Anstatt 1—140 *liest A*

(Nach im wart ein tiurer helt
ze Rome ze cheiser erwelt.

141 der was geheizzen Focas *A*. 142 bi manigen ziten niemen was *A*. 143 geweltiger *A*. 144 daz riche stunt bi im *A*. 145 und mit vil grozen *A*. 146 gunde harte mere *B*, *dann*:

pei des herren zeiten
iu al der werlde wei en *B*.

147 da wir mit genesen *B*. 148 sagez iu] sagz ir *A*, sag iu ich es *B*. 149 do waren ergangen daz *B*.

driu und sehs hundert jâr, 150
daz des got êrste ruochte,
daz er den menschen suochte,
der sîne hulde het verlorn,
und er von der magde wart geborn,
den wir hân erkorn ze trôste, 155
wand er uns von dem wesen lôste,
dâ niemen deheinn gemach hât.
des êrsten mannes missetât
het uns brâht in grôze nôt,
wan diu geburt und der tôt, 160
den er dolte unde leit
dankes durch die kristenheit.
ob ichz rehte hân erfunden,
dô was ze den selbèn stunden
ze Rôme ein vil rîcher man. 165
dâ von ich wol gesagen kan,
ein edel burgære.
wer der selbe wære
daz sult ir merken zehant.
Myrîados was er genant: 170
er was ouch vil rîche
(daz wizzet wærlîche)
tugende, guotes unde sinne.
des heiligen geistes minne
het im sîn herze erzündet 175
und in des wol geschündet,

151 sit got des geruchte *B*. 152 den ersten menschen *A*. 154 er *fehlt B*. 155 den verloren ze *B*. 156 weinen *A*. erloste *B*. 157 deheinen *AB*. 159 grozziu *B*. 161 dult *B*. 162 seines dankes *B*. 163 funden *B*. 164 zeden selben *B*. 164 *vor* 163 *B*, *dann*:

do der herre Focas
ze disen eren chomen was
und im daz reiche waz undertan
do waz also ich es vernomen han
und es ouch wol gesagen chan *B*.

163 mugt ir horen nu zehant *B*. 170 Miraidos waz *B*. 171 was hart reiche *B*. 173 jugende g. und wizze *B*. 174 geistes hitze *B*. 175 hiet *B*. 176 und het in *B*. wol *fehlt B*.

daz er got vil sêre vorhte.
diu guoten werc, diu er worhte
diu wâren gote genæme,
180 dem tievel widerzæme.
des gienc ez im vil ebene:
er verdiente in disem lebene
umbe got den êwigen lîp.
alsô tet sîn schœne wîp,
185 Cassîniâ diu reine.
sie was ir immer eine,
diu niht des enliez,
daz sie diu sælde tuon hiez,
diu den man vil hôhe setzet,
190 wol enphât und schône letzet.
Myrîados und Cassîniâ
(daz vinde wir geschriben dâ)
diu wâren gote undertân,
als ich iu ê gesaget hân,
195 tägelîch mit triuwen.
doch wâren sie in riuwen
umb eine rede, daz ist wâr.
diu frouwe was wol siben jâr
unde etwaz langer,
200 daz sie kindes niht wart swanger.
dar umbe wârn si beide
in grôzem herzeleide.
Cassîniâ und Myrîados:
sie wânden belîben erbelôs.
205 des was betruobet ir muot.

---

177 minnete und forichte *B*. 178 rainen werch *B*. 181 ergie es *B*. 186 waz immer diu aine *B*. 187 des liez *B*. 189 die manigen hohe *B*. 190 wol enphat *fehlt A*. und in schone *A*. 191 Cassiana *A* (*ebenso* 203, 228, 389, 428, 491, 529, 544, 645, 676, 843). 192 di *A*, die *B*. 194 iu gesagen chan *B*. 195 tæteclichen *A*. sie dienten im mit *B*. 196 ouch wæren sie mit riwen *A*. grozen riwen *B*. 197 ein *A*. von ainen schulden *B*. 198 frawe diu waz siben *B*. 200 sie nie kindes wart *B*.

202 vil grozzem laide *B*. 203 Miraidos *B*. 205 daz beswert in hart ir mût *B*.

sie tâtn, als noch vil maneger tuot,
dem got guotes vil verlîhet
und in kinde verzîhet.
sô gît er manegem kinde vil
(daz nimt er im zeinem spil) 210
die doch des guotes niene hân.
nû sul wir dise rede lân:
ich sage iu, wie sie tâten.
got sie vil tiure bâten,
daz er in ein kint wolde geben, 215
daz nâch ir tôde solde leben
und ir erbe besitzen.
des phlâgen sie mit den witzen,
daz unsern herren des gezam,
daz er ir gebet vernam 220
und sie mit flîze werte,
des ietwederz an in gerte.
eines nahtes kam von gote
der heilec engel, sîn bote,
ze dem bette, dâ sie lâgen 225
und ir gemaches phlâgen.
der frouwen sprach er alsô zû
'Càssîniâ, slæfestû?
got hât mich ze dir gesant,
dîn gebet hâstû wol bewant. 230
ern wilz niht fristen langer,
dû wirdest noch hînt swanger
des aller sæligesten kindes
(daz dû vil wol bevindes)

---

206 als es genugen lauten tût *B.* 207 den er des gutes *B.* 208 und sie *B.* 209 er ir aber m. *B.* 210 im allez ze einem *B.* 211 doch *fehlt B.* niht *B.* 212 nu lazen wir die rede stan *B.* 213 und vernemet wie *B.* 214 sie flehten got und *B.* 215 ruchte *B.* 216 irem tode muze *B.* 218 den *fehlt B.* 219 untz got dez *B.* 221 schone werte *B.* 222 ir ietwederz *B.* 223 Dines nahtes *A.* 224 hailige *A.* 225 für ir bette *B.* 227 alsus *B.* 229 her zu dir *B.* 230 iwer gebet hat ir *B.* 231 er wil ez *B.* 232 hinaht *B.* 234 also du noch wol *B.*

235 daz ie ze Rôme wart geborn.
dîn gebet hâstû niht verlorn.
dû solt ez niht ze spotte hân:
wache, dû solt ûf stân,
dînn besten mandel lege an
240 und tuo rehte, als ich dich man.
heiz dînen eren
flîzeclîchen keren,
dar ûf einen tepech spreiten
und einen pfelle breiten,
245 grüene oder rôt gevar.
dînen man heiz komen dar,
des enlâ dich niht beviln.
daz kint sult ir dâ geziln,
dâ von ich dir gesaget hân,
250 und morgen fruo ze metten gân.
und gip den armen dîn gewant,
daz ich dir vor hân genant,
daz minnest und daz meiste.
von dem heiligen geiste
255 heiz eine messe singen;
ir sult an got gedingen,
daz er mit iu sîn gnâde teile.
diu ist allen den veile,
die sîner helfe ruochent
260 und sie mit triuwen suochent,
beide wîben unde mannen.

235 ie *hinter* Rome *B*. 236 dune hast diu gebet *A*. iwern dienst habt ir *B*. 237 ze spot solt du daz nicht vervan *B*. 239 dinen *A*, deinen *B*. legen *B*. 240 rehte *fehlt B*. 243 breiten *A*. 244 dar auf einen *B*. 245 grunen *A*. var *B*. 246 heiz *vor* dinem *A*. 247 dez sol dich *B*. 248 des chindes *A*. zilen *B*. 249 ich iu gesaget *B*. 250 ir fru ze chirchen *B*.

251 und den vil armen *B*, *dann:*
die lutzel lauten erbarmen
gewen allez daz gewant *B*.

252 ich iu hie han *B*. 255 pitte ein *B*. 256 du solte *A*. 257 gnade *vor* mit *B*. iu] dir *A*. 259 die dez ruchent *B*. 260 daz sie ez an in suchent *B*. 261 den weiben also den m. *B*.

der engel kêrte dannen,
als er diu wort vol gesprach.
er huop sich wider an sîn gemach.
diu frouwe erwachte und erschrac 265
an ir bette, dâ sie lac;
daz enwas niht grôz wunder.
iedoch het sie besunder
die rede gemerket und diu wort,
die sie dâ het gehôrt. 270
sie gedâhte in ir muote
'ôwê, herre got der guote,
wie sol ich mîn dinc ane vân?
lâze ichz wizzen mînen man.
er wænet, ich tuoz durch lôsheit. 275
mir wære inneclîchen leit,
gedæhte er válsches dar zuo.
doch wæn ich wol, daz er entuo:
er ist sô bescheiden und sô guot
und erkennet sô wol mînen muot, 280
mîn wîpheit unde mîn stæte,
daz ichz nimmer durch lôsheit tæte.
ich getrûwe got vil verre,
daz mir niht enwerre,
dem ich ie was undertân 285
und noch guoten willen hân
ze dienen al die wîle ich lebe.
swer verdienet sîne gebe,
der ist rîche immer mê.
swie ez mir dar umbe ergê, 290

---

262 schiet dannen *B*. 263 do er dise rede *B*. 264 er fur wider *B*. 264 *vor* 268 *B*. 266 den pette *B*. 267 daz waz dehein *B*. 270 da vor *B*. 271 iren *B*. 272 owe *fehlt B*, wie *A*. 274 ich disses entstan den meinen *B*, *dann:*

also ich es han vernomen
daz mach mir wol ze schaden komen *B*.

275 lôsheit] bosheit *AB*. 276 getriwechleich *B*. 277 ubels *B*. 278 wol daz *fehlt B*. 279 so gewizzen und gůt *B*. 282 lôsheit] bosheit *A*, valsch *B*. 284 es mir icht *B*. 287 alle *A*. 289, 90 *fehlen A*.

ich wil der rede zende komen,
die ich hînt hân vernomen.'
diu frouwe des niht enliez,
des sie der engel tuon hiez.
295 sie stuont ûf alzehant
und nam ir bestez gewant,
daz sie iendert mohte vinden.
sie wolde niht erwinden,
unz siez allez an geleite.
300 ûf den estrich sie dô breite
einen tepech, als ir geboten was.
ein samît, grüene als ein gras,
het sie schier dar über gedaht.
nû was ez wol vor mitter naht.
305 dô sie daz allez het getân,
dô gie sie für ir bette stân
und sagte offenbære
Myrîadô diu mære,
diu ir von gote wâren komen.
310 als er siu het vernomen,
sînen mandel swief er umbe sich;
er trat ûf den estrich,
er sprach dehein wort dâ wider.
alsô schiere er sich dâ nider
315 zuo der frouwen het geleit,
nâch menschlicher gewonheit
wart sie swanger und enphie.
dô diu naht hine gie
unde sie erkurn den tac,
320 (ich wilz iu kürzen, swâ ich mac)

---

291 der rede wil ich ze ende *B.* ze ende *A.* 292 ze schaden oder ze fromen *B.* 295 richt sich auf zehant *B.* 299 allez *fehlt B.* 300 an den *B.* spreite *B.*

302 auf den einen samit *B.* 303, 4 *fehlen B.* 305 allez *fehlt B.* 306 sie gie fur *B.* san *B.* 307 seit *B.* 308 Myriados *A.* 309 als ir zewis was chomen *B.* 310 schier het er es v. *B.* 312 und trat *B.* 313 dehein wort sprach er da *B.* der wider *A.* 314 als er *B.* der nider *A.* 315 het *fehlt A.* 318 naht ergie *B.* 319 sie *fehlt A.* churn den lichten *B.* 320 iu *fehlt B.*

dô wârn sie beidiu vil bereit
ze tuon âne lazheit,
rehte als in geboten was.
diu frouwe eins kindes genas,
dô siez ze rehter zît getruoc, 325
von dem ich guoter mære genuoc
allen den ze sagen hân,
die ez ze rehte wellnt verstân.
Myrîados was harte frô,
daz ez ergangen was alsô 330
und ims got gunnen wolde,
daz er erben haben solde:
ern wolde niht langer beiten,
ein wazzer hiez er bereiten,
nâch dem phaffen hiez er loufen, 335
daz kint hiez er toufen,
den segen der kristenheit enphân.
daz was schiere getân,
als er gebôt und wolde.
der junge gotes holde 340
wart genant Eraclîus.
diu buoch sagent uns alsus,
er wære ze Rôme keiser sider
und gewünne dez heilege kriuze wider,
mit dem got alsô gewarp, 345
daz sîn menscheit dar an erstarp;
daz bî sînen zîten vloren was.
ein heiden hiez Cosdrôas,
der was künec ze Persiâ
und het ez genomen dâ 350

321 sie waren ze tuon vil gereit *B.* vil *fehlt A.* 322 an aller slachte lazzeheit *B.* 323 daz in da ze tunen was *A.* 324 des chindes *B.* 326 schoner mære *B.* 328 geren wellent *B.* 329 Muraidos *B.* 330 ez im e. *A.* 331 daz im dez *B.* 333 er wolde *B.* 336 er ilte touffen *A.* 338 schir waz daz *B.* 342 ditz buch saget *B.* 343 wurde *B.* 344 heilige grap wider *A.* 345 dem diu gotheit so erwarp *B.* 346 diu mensheit *B* 347 vloren] verloren *B.* verlorn *A.* 348 ein kaiser *B.* cosdras *A.* 350 der het *B.*

der kristenheit mit gewalt.
des er sît vil sêre engalt,
er arndez tiure genuoc:
wand in Eraclîus sluoc,
355 den got darzuo het erkorn.
sît wart aber daz lant verlorn
ze Jerûsalêm vil manec jâr,
unz ez ervaht (daz ist wâr)
ein herzoge, der hiez Gotfrit,
360 der noch dâ begraben lît,
von dem wir wunder möhten sagen.
des suln wir aber nû gedagen,
wande wir suln her wider vân,
die rede enden, die wir hân
365 erhaben und begunnen,
sô wir nû beste kunnen.
dô daz kint den kristentuom enphienc,
dar nâch unlanc ergienc,
daz ez zeinen zîten lac
370 ze nône umb einen mitten tac
in sîner wiegen unde slief.
dô viel ein versigelter brief
ûf daz kint, dâ ez lac:
daz ersach diu muoter und erschrac.
375 den brief nam sie in die hant:
ûzen sie dar an vant
geschriben von lichten buochstaben,
sie solde in grôzer huote haben

---

358 ouch arnt er es genûch *B*. 354 Eraclius dar umbe erslûch *B*. 355 hete *vor* got *B*. 356 aber *hinter* lant *B*. 357 vil *fehlt B*, *dann*:
daz ist an zweivel war
als ich es vernomen han *B*.
358 erz *A*. es wider gewan *B*. 359 der *fehlt B*. 360 der hiunt *B*. 361 genuch heren ze sagen *B*. 362 nu sol wir aber der rede gedagen *A*. 363, 64 *fehlen B*. 365 die rede der wir haben begunnen *B*. 366 verenden so wir best *B*. 367 daz daz *A*. do es die christenheit *B*. 368 do ditz alsus ergiench *A*. und dar *B*. 368 *vor* 367 *A*. 369 zeinen ziten do ez lach *A*. 370 vor non *B*. 370 *vor* 369 *A*. 376 auzerhalb *B*. 377 mit lichten *B*.

daz kint und wol beruochen:
und saztez zuo den buochen, 380
daz sie ez lêren lieze
und den brief behalden hieze,
unz ez quæme zuo der stunde
daz ez selbe lesen kunde
wol vernemen unde lesen. 385
disiu rede solde wesen
gar verborgen und verholn.
dô tet sie, als ir was bevoln,
Cassîniâ diu guote.
mit triuwen in ir huote 390
behielt sie brief unde kint.
daz kam ir ze grôzen staten sint.
daz kint nam vil starke zuo
beide spâte unde fruo.
daz sagent uns diu buoch ze wâre: 395
do ez kam zuo dem fünften jâre,
dô wart er ein sô hübscher knabe.
man begunde in die buochstabe
wîsen unde lêren.
dar an begunder kêren 400
mit flîze allen sînen muot.
ich sage iu, swaz man gerne tuot,
des mac man vil verenden.
daz kint begunde wenden
an diu buoch die sinne gar. 405
ez nam vil ernestlîchen war
swaz ez sîn meister lêrte.
sîn kunst sich vaste mêrte,

---

380 daz man es *B*. 381 satzt und in *B* 383 recht an die stunde *B* 384 er *B*. 385 pediu vernemen *B*. 386 daz disiu *B*. 387 gar *fehlt* verswigen und *B*. 388 si tet als *B*. 390 sie het in grozer *B*. 391 den prif und daz chint *B*. 393 vil *fehlt* vaste *B*. 395 daz gicht im daz buch *B*. für war *A* 396 ze dem sibenden *A*. 397 ein wolgetaner k. *B*. 400 gunde er *B*.

401 mit grozzem flizze seinen *B*. 402 wizzet swaz *B*. 406 und nam vil ernsthaft gewar *B*. 407 waz in *B*. 408 schir merte *B*.

wan ez der arbeit niht verdrôz.
410 ez was dehein sîn schuolgenôz,
der im mohte gevolgen.
des wârens im erbolgen
und truogen im vil grôzen haz.
ze jungest kam ez an daz.
415 daz er ob in allen muose wesen,
ir letzen hœren unde lesen
und ir verse rihten.
er kunde sô wol tihten,
daz alle die jâhen,
420 die in ie gesâhen,
(des endorfte niemen haben strît)
ezn lebte niemen bî sîner zît,
der sô wol gelêret wære.
ditz was ein liebez mære
425 der muoter, dô siez vernam;
grôz freude sie dâ von gewan.
eines tages dar nâ
diu sælege Cassîniâ
hiez ir sun mit ir gên
430 inz münster für einen alter stên.
den arm sie umbe in swief,
sie zeigte im den brief.
er sprach 'frouwe, waz sol ditz wesen?'
'ez ist ein brief, den soltû lesen.'
435 'wer hat iu, muoter, den gesant?'
'sun, nû nim in in die hant:

409 wan in *B*. 410 ern het deheinen shulgenoz *B*. 412 waren si *B*. 413 und heten sein grozen *B*. 417 tichten *B*. 419 daz si geleich *B*. 420 alle die in gesahen *B*. 421 niemen widerstriten *B*. 422 si gesahen bei seinen zeiten *B*. 423 nie chint daz baz gelert *B*. 424 wart *A*. solich mere *B* 425 do ez diu muter *B* 426 da ir groz fraude von cham *B*. 428 do gie diu *A*. 429 ir sun bat si *A*. 430 in ein *B*. 431 mit einem arm si in umbe swief *B*. 432 und zaiget *B*, *dann:*

besigelt und bevalden
den si lange het behalden *B*.

433 frowe *fehlt A*. 435 muoter wer hat in iu *B*. 436 nu *fehlt B*.

er ist uns komen von gote.'
'liebiu frouwe, wer was der bote,
der iu disen brief brâhte?
ich wæne, ers ie gedâhte.' 440
'jâ er, als liep dû mir bis.'
'nû sît des, frouwe, gewis,
der unsern herren got an liuget
und sich selben betriuget,
der tuot daz âne der witze rât. 445
nû wizzet, daz im missegât,
wil erz die lenge trîben.'
'sun, lâ die rede belîben
und sich, waz an dem brieve stê.'
do enbeit Eraclîus niht mê, 450
daz insigel er zerbrach.
als er den brief übersach.
dô wart er frô und gesweic.
gên dem brieve er dô neic,
er sprach 'genædeger trehtîn, 455
gelobet müez dîn name sîn
des dû ze mir hâst getân.'
vernemt, ich wil iuch wizzen lân,
waz an dem brieve geschriben was.
dô Eraclîus in über las, 460
dâ stuont an geschriben sô:
(des wart er stolz unde frô)
daz im got gunnen wolde
und von im haben solde
den wîstuom unde den list, 465

438 liebiu muter wer *B.* 439 den brief *B.* 441 er sun *B.* 442 liebiu frawe nu seit *B.* 443 beliuget *B.* 444 seinen friunt danches truget *B.* 445 an weisen rat *B.* 446 und wizzet daran missegat *B.* 447 ers *B.* 449 besich *B.* 450 Eraclius sumpte sich nicht *B.*

451 fuder brach *B.* 452 do er *B.* 453 swaich *B.* 455 himelischer *B.* 456 gelobet und geert muzest du sein *B.* 458 vernemet mir ich wizzen *B.* 459 geschriben *fehlt B.* 460 do in Eraclius *B.* 461 an dem brif stunt *B.* 462 dez er was stolz *B.* 463 daz got vom himel wolte *B.* 464 daz er von *B.*

daz selten ê vernomen ist
daz ez iemer geschæhe.
swelhen stein er gesæhe
oder den man im nande,
470 daz er in sâ bekande,
sîn natûre und sîn art.
dâ von er vil genæme wart
und über al die werlt mære.
und daz dehein ros wære,
475 er erkande sîn art und sîn jugent,
sîne kraft und sîne tugent,
als er ez müese schouwen.
und swaz deheiner frouwen
ze tuon willen wære,
480 stille und offenbære,
sie wære maget oder wîp,
swaz sie allen ir lîp
het gefrumt oder getân:
daz west er und erkand ez sân,
485 als er si gesæhe.
diu rede dûhte in spæhe,
ez wart gefreuwet sîn muot,
sie dûhte in süeze unde guot.
Eraclîus wart vil frô:
490 dannen giengen sie dô,
er und Cassîniâ.
nû kam ez leider dar nâ,
nâch des brœden fleisches art.
daz sîn vater für wart,

466 e *fehlt B.* 467 ob ez ie *B.* 469 ode im vor wurde genant *A.* 470 den erchande er zehant *A.* 472 wie genæme er da von wart *B.* 473 ellîu reiche mære *B.* 474 und *fehlt B* 475 sein alter und *B.* 477 swenne er es begunde *B.* 482 oder swaz *B.* 483 gefrumt het *B.* 484 erchant er und west ez *B.* 484 als schir er sei an sehe *B.* 486 rede diu was spæhe *B.* 487 si froüt sere seinen *B.* 489 waz *B.* 490 daz ez ergangen waz also *B* 491 und gût diu Cassinnia *B.* 492 schiere cham es *B* 493 daz von dez *B.* bœsen *A.* 494 sein vater verfurt und ableip wart *B.*

Myrîados der rîche. 495
mit guotem gelouben sæleclîche
diu sêle von dem lîbe schiet.
den tôt mac erwenden niet
deheines mannes wîstuom,
schaz noch der rîchtuom, 500
burge noch veste.
der wirt und die geste
habent in beide bereit.
nu ist daz ein grôz unsælecheit,
daz wir sô lützel dar zuo schouwen 505
und dem leben sô wol getrouwen,
daz uns doch sô kurze frist
mit unstæte verlihen ist.
wir sorgen lützel, daz ist wâr,
ûf daz unzergenclîche jâr, 510
ûf den lange wernden tac,
dem weder wîp noch man mac
deheinen wîs entrinnen
mit deheinen sînen sinnen.
ez ist ein michel freise, 515
daz wir ûf die selben reise
erwachen alsô selten.
er muoz sîn sêre engelten
swen der tôt vindet ungewarnet.
ôwê wie harte erz erarnet 520

498 chan *B*. 500 sein gewalt noch sein *B*.
501 burge und *A*. 502 die wirte *B*. 503 in *fehlt* gereit *B*. 504 daz ist ein michel *B*. 595 daz wir den tot so lutzel an schowen *B*. bouwen *A*. 506 leibe *B*. 507 der uns so *B*. 509 selten *B*. 510 an zergenchleich *B*. 511 und an den lange stenden *B*. 512 von dem weip *B*. 514 daz chom von unsinnen *B*, *dann:*

daz wir so tobeleich werben
sehen wir der laute sterben
taegeleich ein michel her
daz hulfe nicht umb ein ber
daz unser angest und unser swære
gegen dem tot deste grozer wære *B*.

516 durch die *B*. 519 tot so vindet *B*. 520 hie wie er erarnet *B*.

âne zwîvel und âne wân!
nû wil ich aber ane vân
und sagen von dem guoten man,
der nie valschen muot gewan.
525 Myrîados der reine,
sîn fleisch und sîn gebeine
wart vil sæleclîch begraben.
des begunde sich missehaben
Cassîniâ sîn schœne wîp,
530 wand er ir was als der lîp.
des wart man hie bî wol gewar:
ir varende guot nam sie gar
mit guotem willen sâ zehant;
beide schaz und gewant,
535 fleisch, korn unde wîn,
ros, rinder unde swîn,
daz gap sie allez durch got.
daz was maneger liute spot,
die irz ze tumpheit wanden,
540 wande sie niht erkanden
ir wîpheit und ir güete
und ir stæte gemüete.
eines tages dar nâ
dô saz diu sælege Cassîniâ
545 bî ir sun Eraclîô.
sie begunde reden alsô:
'Eraclî, lieber sun mîn,
nû sol êrste werden schîn

---

522 ane *fehlt A.* 523 und *fehlt B.* 527 daz wart herleich *B.* 528 des mûzen sich *B.* 529 schones *B* 530 er waz ir liep als *B.* 531 wart vil wol gewar *B.* 532 varnd *A*, varendes *B.* 533 sa *fehlt B.* 538 des heton genûgen ir spot *B.* 539 ir es *B.* 541 ir wip und *A.* ir willen und ir gemûte *B.* 542 ir triwe und ir gûte *B*, *dann*

Cassimia diu gute
wie selten si in ir mute
irs lieben mannes vergas *B.*

Anstatt v. 543, 44 *liest B* ze einen zeiten do si sas. 546 und redete *B.* 548 an dir werden *B.*

ob dir dîn vater wære
liep oder unmære, 550
ob dû sîn getriuwer sun sîs.'
er sprach 'sage, in welher wîs?'
'daz dû im helfest.' 'muoter, wes?'
'zwiu frâgestû des?
wan dû daz selbe wol weist, 555
swenne sich daz fleisch und der geist
von einander scheiden,
(ez sîn kristen oder heiden)
so ist dehein ouge sô gewar,
dazz wizze, war der geist var. 560
daz müet mich, sun, allermeist,
daz ich enweiz noch dû enweist,
wiez umb dînes vater sêle stê.
daz tuot mînem herzen wê,
sol er sîn gebunden 565
von den hellehunden,
den argen und den bœsen.
nû denken wir in lœsen
von dem hellewîze.
daz sul wir tuon mit flîze 570
sô wir aller beste kunnen.
daz geschæhe, woldestû mir gunnen
einer rede, der ich dich bæte.'
'wie harte ich missetæte
an mir selben und an got, 575
swenne iuwer wille und iur gebot
niht gar mîn wille wære.'

549, 50 *fehlen A.*

552 muter sprich er welhen *B.* 554 owe sun war umbe *B.* 555 daz *fehlt B.* 556 der leip und *B.* 558 so ist christen noch heiden *A.* 559 noch dehein *A.* enist *B.* 560 daz diu sele *B.* 561 ist mein angist aller *B.* 565 sol si *B.* 566 under den *B.* 568 gedenche wie wir sei erlosen *B.* 569 den helleweizzen *B.* 570 dez schulen wir uns muter fleizen. 571 aller *fehlt A.* 573 eines dinges dez ich dich bitte *B.* 574 dar an misse tæte *B.* 575 wider mich selben muter und wider got *B.* 576 din din *A.* 577 wider meinen *B.*

'sun, sol ich offenbære
dir sagen mînes herzen rât?
580 swaz guotes dîn vater hât
hie lâzen ûf der erden,
des sul wir âne werden
und durch sîne sêle geben.
dû gewinnest gnuoc, soltû leben,
585 mit den listen, und dû hâst.
ob dû mich ez tuon lâst,
sô ist er sicherlîche genesen.'
'frouwe, lât die rede wesen.
umbe mîn erbe und mîn lêhen
590 sult ir mich ze mâzen flêhen.
tuot dâ mite, swaz ir wellet.'
'dîne rede mir wol gevellet.'
'ich gan ius wol und bin sîn frô.
got hât mich geêret sô
595 mit ûz genomen sinnen.
ich trûwe wol gewinnen
mit êren mîne lîpnar,
swar ich kêre oder var,
und wæne sîn wol zenberne.'
600 daz vernam sîn muoter gerne,
wan siez niht langer sparte.
hûs, acker, wîngarte
het sie schiere hin gegeben;
und des sie dar nâch solde leben,
605 des het sie kleine ahte.
ich sage iu, waz daz machte;

---

578 so wil ich dir offenbære *B*. 579 dir *fehlt B*. 580 swaz erben dir *B*. 581 hie *fehlt B*. 583 wir sulen es umbe sein *B* 585 mit witzen die du *B*. 586 ist daz du daz tûn *B*. 587 du machst dannoch wol genesen *B*. 588 la *A*. muter daz lat also *B*. 589 mein aigen und *B*, und umbe lehen *A*. 590 soltu *A*. 592 sun dein *B*. 593 si ist mir liep unde bin ir *B*. 594 geleret *A*. 595 mit so auz *B*. 596 getruwet *B*. 599 enbern *B*

601 diu ez *B*. 603 schiere vergeben *B*. 604 und *fehlt B*, wes solten *B*. 605 deheine *B*. 606 unde sage *B*.

der gedinge und der trôst,
daz ir mannes sêle wurde erlôst.
dô diu wolgetâne
alles des wart âne, 610
des sie und ir sun wielt,
daz sie des nihtes niht behielt,
sie enhetez allez hin gegeben,
dô muose sie kumberlîchen leben
und bedenken ie sân, 615
wiez umb die armuot ist getân,
welhen gemach der vindet,
des sich diu armuot underwindet.
ir holden munt (des nemet war)
ist ofte bleich und missevar. 620
sie râtet dem edelen wîbe,
daz sie an ir lîbe
underwîlen missetuot
leider durch ein kleine guot.
ir ist endank ein swacher gruoz. 625
waz sie der dinge loben muoz,
daz der rîcheit missevellet!
zuo swem sich diu gesellet,
den macht sie schœne unde wert:
sie verseit im lützel, des er gert. 630
sie ist manegem zagen holt

— — — —

607 der libe trost *B.* 611 der sun *A.* 612 und dez nicht *B.* 613 vergeben *B.* 615 můz bedenchen san *B.* 616 armuot *fehlt A.* 617 wie bosen gemach der *B.* diu *A.* 618 diu sich des underwindet *A.* 619 holden die des nement *A.* 620 sint *A.* ofte *fehlt B, dann:*

sie nimet lutzel getaur
ich nemache uz einem fursten ein gebaur
auz einem ritter ein chneht
daz dunchet si allez recht *B.*

621 si ræter einem edel ein weibe *B.* 622 verenget ir leibe *B.* 623 daz underweilen er *B.* 626 owe waz si loben *B.* 628 zů dem si sich *B.* 629 si machet in genæme und *B.* 630 und verseit swes *B.* 631 vil zagen ist si *B.*

und gît im silber unde golt
unde manic rîche wât,
der weder tugent noch sinne hât.
635 manegen schalc sie machet frî:
der selben fünde ich wol drî,
wolde ichs mit flîze suochen.
ich fürhte aber, daz sie mir fluochen.
mîn wille ist, ich sülz verdagen.
640 man mac des wâren ze vil sagen,
als ich die wîsen hœre jehen.
nû sul wir rehte besehen,
wie ez der frouwen ergie
und wie ir dinc ane vie
645 Cassîniâ diu guote.
in ir armuote
ir hende muose sie sich begân,
als manec wîp hât getân.
dô ir des guotes zeran,
650 sie næte unde span
und gewan dâ mit ir spîse.
Eraclîus der wîse
nam imz ze deheiner swære,
swie ungewon ers wære.
655 nu vernemt ein wârez mære.
ez heten Rômære
bî den zîten einen site,
(swer mich des wider strite,
der tæte mir unrehte.

---

632 si geit *B*, *dann:*
si tût gewaffenten riten
der sunen chan noch striten *B*.
633, 34 *fehlen B*. 635 vil shalich machet si *B*. 636 selben *fehlt A*. *hinter* 638 *liest B*
chem ich daz ich si erchande
ob ich sei offenleichen nande.
639 ich wil es *B*. 641 dez hor ich die weisen laute jehen *B*. 644 wi si ir *B*. 646 ir armut si vil lutzel mute *B*. 648 wip chan *A*. 649 der dez gutes *B*. 650 *vor* 648 *A*.
651 sie gewan *A*. erwarp *B*. 653 er sein *B*.

ez ist manec geslehte, 660
daz dem site fluochet noch:
lützel ez sie vervæhet doch)
als ein man darzuo quam,
daz im diu armuot benam
sîne habe und sîn guot, 665
als unsælde manegem tuot,
(etlîchem vert sie rehte mite)
sô was der Rômære site,
als im des guotes zeran,
het er kint, diu verkoufter sân. 670
daz tet er niuwan umbe daz,
daz sie sich begiengen deste baz
und mit dienste guot erwürben
und von armuot niht verdürben.
eines tages kam ez sus, 675
daz Cassînja und Eraclîus
bî ein ander sâzen,
die ofte übele gâzen
under fremdem obedache
und darzuo getrunken swache. 680
sie begunde reden unde sprach
'liebez kint, dîn ungemach,
dîn kumber und dîn arbeit
müet mich sêre und ist mir leit.
Eraclî, lieber sun mîn, 685

661 die fluchent *B*. 662 swie lutzel es *B*, *dann:*
wan daz geschiht daz muz wesen
vernemt wie wir han gelesen *B*.
663 swenne es einem man also *B*. 664 unsælde nam *B*. 665 sein ga hab gar und *B* 666 als sie genugen an schulde tut *B* 668 waz daz *B*. 669 swenne in *B*. 671 und tet daz umbe *B*. 672 daz er sich betruge este *A*. 673 erwurbe *A*. 674 daz si durch ir armût icht verdurben *B*, verdurbe *A*. 674 *vor* 73 *A*. 675 ze einen zeiten cham sus *B*. 678 und offte chuole gazzen *A*. 680 getrunchen dar zu *A*. 684 *vor* 683 *A*, *dann:*
die du tugentleichen dulden mûst
und daz von meinen schulden tûst *B*.
685 lieber *fehlt B*.

möhtez mit dînen hulden sîn,
ich schüefe dir ein bezzer leben.'
'frouwe, solde ich dâ wider streben?
ich hân sô gewendet mînen muot,
690 swaz ir mit mir tuot,
daz dunket mich allez redelich.'
'liebez kint, sô wil ich dich
verkoùfen einem rîchen man.'
'ô wie wol ich iu des gan!'
695 'ich fürhte, sun, ez sî dîn spot.'
'muoter, nein ez, sam mir got.
ich râte iu selbe wol dar zuo.
ir sult mich morgen fruo,
als der tac erstarket,
700 füeren an den market.
ez ist mir niht ande,
umbe tûsent bîsande
gebt mich unde niht nâr;
unde wizzet für wâr,
705 sîn dunket niemen ze vil,
der mich koufen unde haben wil.'
des næhsten mæntages fruo
diu frouwe bereite sich dar zuo,
sie woldez niht fristen langer.
710 an einen schœnen anger,
dâ Rômære market was
(als ich ez an dem buoche las)
dar brâhte siz kint veile.
daz kam ir ze grôzem heile,

---

686 in dinen *A*. 687 ein *fehlt A*. 688 muter war umbe solt ich dar streben *B*. 689 so *fehlt A*. 691 allez gut redlich *A*. 694 wie wol ich frawe dez *B*. 696 nain is frawe wais got *B*. 697 ich kan iu wol raten dar *B*. 700 *vor* 699 *A*.

701 daz enist mir *B*. 703 næher *A*. 704 wizzet das für *B*. 705 ez dunchet dehein man *B*. 707 dez andern morgens vil frů *B*. 709 si enwolde *B*. 711 der Romære *A*. 712 an einem buche *B*. 713 dar an bracht si daz *B*. 714 ir seit ze heile *B*.

sie tet ez durch ir beider fromen. 715
die liute, die dar wâren komen,
frâgten die frouwen mære,
ob daz kint veile wære;
ob manz verkoufen wolde,
wie manz geben solde. 720
sie sprach 'umb tûsent bîsande'.
diu rede was in ande
und dûhte sie vil fremde.
'hetet ir ims in daz hemde
gebunden, dô ius ze muote wart 725
und ir iuch huobet ûf die vart,
ir verkouftetz vil deste baz.'
'ich wære tump, widerrettich daz'
sô sprach diu gehiure.
'swen ez nû dunke ze tiure, 730
der mac mit êren für gên
und lâze uns unbespotet stên.'
in den selben zîten
sâhén sie dort her rîten
einen rîter von dem lande 735
in guotem gewande.
des keisers truhsæze er was.
den het der keiser Fôcas
liep durch sîn frümecheit.
als er durch den market reit, 740
dô erkurn sîne knehte
daz kint und sâhen rehte,
daz ez was sô wol getân.

---

715 daz tet si *B*, se *A*. 716 di durch chouf *B*, *dann*:
und si dez chindes wurden gewar
der chomen schir genuch dar *B*.
717 und frageten *B*. 719 ob si es *B*. 723 hart fromede *B*. 724 si sprachen si im in sin *B*. 725 gestrichet *B*. 726 daz ir an di *B*. 727 ir het verchouft in vil *B* 729 sprach diu vil gut und diu *B*. 730 swen er dunchet *B*. 731 eren wider gân *B*. 734 gegen in reiten *B*. 735 ein *B*. 736 wol gevazzet mit gewande *B*. 737 des reiches *B*. 738 in het *B*. 741 daz chint sahen sein *B*. 742 und beschoweten es rechte *B*. 743 vil wol *B*.

ir herren bâten sie sân,
745 daz er dar zuo kêrte
und in ir gesinde mêrte
mit einem sûberlichen knaben,
den möhte er koufen unde haben,
der stüende dâ bî im veile.
750 der rîter sprach 'mit heile!'
sâ zehant kêrter dar.
als er des kindes wart gewar,
ez dûhte in harte sûberlich.
'liebez kint, got minne dich!'
755 diu frouwe gnâte im unde neic.
Eraclîus vil stille sweic.
'wes ist ditz kint?' 'herre, mîn.
got lâze iuch immer sælec sîn!'
'mit êren müezet ir beidiu leben!
760 frouwe, wie welt ir mirz geben?'
'umbe tûsent bîsande.'
er sprach 'ez ist ein schande,
(mich wundert, waz ez diutet)
der sînen kouf ze hôhe biutet.'
765 'nu gehazze in got, swer ez tuo!'
'mich dunket, ir tâtet ez iezuo.'
'nein herre, für wâr.'
'sô welt irn niht geben nâr?'
'niht wan als ich gesprochen hân.'
770 'frouwe, sô sul wir iu in lân'
sô sprach der truhsæze.

744 den herren *B*. 745 zuo *fehlt B*. 746 und sin gesinde gemerte *B*. 747 wol getanen *B*. 748 den solt er *B*. 749 der stunt vor in da veile *B*.

758 do was es vil soûberleich *B* 754 er sprach liebez *B*. 756 der truchsetz nicht langer sweich *B*. 757 chint frowe min *A*. 758 selich muz es immer *B*. 760 welt ir daz chint hin geben *B*. 761 ja wie umb *B*. 762 daz ist ein michel schande *B*. 763 und enwaiz waz *B*. 764 kouf so biutet *A*. 765 got gehasze in der es gerne tû *B*. 766 dunchet frawe ir tet es *B*. ir redet iz *A*. 767 nain zware *B*. 768 enwelt ir in *B*. 769 wan also ir geredet han *B*. 770 frouwe *fehlt B*. 771 so *fehlt B*.

'mîn selbes ich vergæze, 775
swenne ich in so tiure gulde.
diu werlt mich drumbe schulde,
dar zuo wære ez mînes herren spot.'
Eraclîus sprach 'self mir got,
swie ez hiute alsô ergât,
daz ir disen kouf lât,
sô wizzet sicherlîche,
ir ervart wol elliu rîche 780
und vindet deheinen sô guot.
wie lützel ir dar an missetuot!
swer mich mac vergelten,
ez sol in geriuwen selten,
ob er mich sô hôhe koufet.' 785
'mit waz namen bistû getoufet?'
'Eraclîus wart ich genant,
dô mich der briester mit der hant
segente unde toufte
und in dem wazzer besoufte.' 790
'Eraclî, sô guot dû sîs,
nû hil mich niht deheinen wîs,
warumb man dich sô hôhe prîse.'
'daz sage ich iu' sprach der wîse.
'daz machet witze und rîcher sin, 795
der ich ze guoter mâze wîse bin.
west ir rehte, waz ich kan,
ir dûhtet iuch ein sælec man,
möhtet ir mich gewinnen.'
'von dînen guoten sinnen 800
soldestû mir sagen etewaz.'

772 swenne ich mein so vergeze *B*. 773 daz ich in so hohe *B*. 775 und wære meins *B*. 776 so helfe *A*. waiz got *B* 777 swie es dar umbe ergat *B* 779 daz ir werleiche *B*. 780 so ervart ir disiu reiche *B*. 780 *vor* 779 *B*. 781 und *fehlt B*. 784 riwen *B*. 785 daz er *B*. ze hoh *A* 786 wurd du *B*. 788 da *B*. 790 in *fehlt B*. 791 als gůt *B*. 792 nu *fehlt B*. 793 so *fehlt B*. 795 machent mein witze und mein sin *B*. 796 daz ich al zois so tiure bin *B*.
801 solt du *B*.

da erkenne ich edel gesteine baz,
dann alle. die in der werlde sint.'
'des ist genuoc umb ein kint,
805 als mich dunket, daz dû sîs.'
'daz ich sage, daz ist gewis:
ez ist wâr, ich enliuge niht.'
'sage an, kanstû anderes iht?'
'jâ, swie iuch dunke, ich sî ein kint.
810 elliu ros, diu in der werlde sint,
solde ich diu schouwen unde sehen.
mîniu ougen kunden spehen
daz beste und daz bœste under in.'
'deiswâr, deist ein schœner sin
815 und dunket mich ein spæher list.'
'noch kan ich, daz bezzer ist,
dann allez. daz ich hân gesaget.
in der werlde ist dehein maget
(ez sî maget oder wîp)
820 und ist, daz ich ir den lîp
schouwen unde sehen muoz
von dem houbte unz an den fuoz,
ich erkenne wol ir herzen rât,
ir tugent und ir missetât,
825 ir triuwe und ir güete.
ir willen und ir gemüete.'
der truhsæze wart harte frô.
einem knappen rief er dô,
der alles sînes guotes phlac.
830 'ich vergilte dich hiute, ob ich mac.
deiswâr, ich bin sô rîche.

---

802 ich erchenne edel *B*. 803 danne di hiute lebent sint *B*. 805 so mich dunchet so *B*. 806 ich iu sage *B*. 807 war und liuge *B*. 808 sag mir chanst du aber *B*. chanst anders *A*. 909 swi ich sei und dunche ein *B*. 810 diu ros werlt inder sint *B*. 811 mûz ich *B*. 812 mit ougen chunt ich erspehen *B*. 814 zwar *B*. 815 mich *fehlt A*. 816 chan noch daz speher *B*. 817 daz alles daz ich iu han *B* 820 und den *fehlt B*. 823 ir missetat *A*. 824 ir herzen rat *A*. 825 ir tumpheit und *A*. 826 und ir stætez gemuete *A*. 829 dinges *B*. 831 ich bin wen wol so *B*.

tuon ich dar an tumplîche,
sô wil ich dîn doch niht enbern.'
die frouwen hiez er sâ wern
des goldes, des sie gerte. 835
und als er sie gewerte,
des kindes er sich underwant.
er vie ez bî der haut
und hiez ez sitzen hinder sich.
daz scheiden wart dô jæmerlich, 840
daz sie von ein ander tâten,
swie siez heten gerâten,
Eraclîus und Cassîniâ.
in ein klôster fuor sie sâ,
sie zôch sich in der frouwen leben 845
(die sinne het ir got gegeben)
und was dâ sît manegen tac,
daz ich für wâr sprechen mac,
daz diu sêle, dô der lîp erstarp,
die êwigen freude erwarp 850
und fuor vil frœlîche
in daz himelrîche.
dô der junge Eraclîus
mit sîme herren kam ze hûs,
dô wart zehant über al, 855
dô man in brâhte in den sal,

832 swen es dunchet *B*. 833 ich wil dein nicht *B*. 834 zestet *B*. 836 als schir er *B*. 838 er nam es bei seiner *B*. 839 hiez in setzen *B*. 840 daz waz hart gemeleich *B*. 841 daz man sei von ein ander brachte *B*. 842 doch heten sie ez also vor bedaht *B*. 843 er und Cassiana *A*; *dann hinter* 844

da gut frawen waren
und die werlt gar verbaren *B*.

845 sich] si *B*. in ein efrowen *A*. 846 got wolt si sich ergeben *B*. 847 waz daz untz an den tach *B*. 848 fur war ich daz sagen *B*. 849 sele lopt do daz fleisch erstarb *B*. 850 daz si mit dienst da erwarb *B*. 850 *vor* 849 *B*.

852 ewige reiche *B*. 855 do chom schir uber al *B*. 856 und er in bracht auf sein sal *B*. sa *A*. 856 *vor* 855 *B*.

in der burc gesaget mære,
daz er gekoufet wære
umbe tûsent bîsande.
860 der keiser dô sande
nâch dem truhsæzen, daz er quæme
und daz kint mit im næme.
er hôrte im vil tugende jehen,
er wolde selbe gerne sehen
865 von im die rehten wârheit.
der truhsæze ze hove reit,
daz kint fuorter mit im dar.
als ir der keiser wart gewar,
do enphienc sie frœlîche
870 Fôcas der rîche.
er sprach 'dû hâst missetân
und wære doch ie ein wîse man,
als ich die liute hôrte jehen.
sage mir, wie ist dir sô geschehen,
875 daz dû alsô gevaren hâst
und dich ein kint betriegen lâst?
daz ist ein michel tumpheit.'
'herre, daz wære mir vil leit'
sprach Eraclîus daz kint.
880 'mîn hüeten alle die hie sint,
sô mac ich niht entrinnen.
werde man des innen,
daz ich in habe betrogen

857 diu burch *B.* gesaget *fehlt B.* 860 chaiser focas sande *B.* 863 horte vil von im jehen *B.* 864 von diu wolter besehen *B.* 865 von im *fehlt B.* 867 und furt daz chint *B.* 869 minnichleiche *B*; *dann hinter* 870 zu dem truhsætzen sprach er san *B.* 871 mich dunchet du habst missetan *B*; *dann:*

als ich mich versinnen chan *B.*

872 du wære ein *B.* 873, 74 *fehlen B.* 875 was daz du dich nu versinnet *B.* 877 groz unweisheit *B.* 878 Eraclius sprach daz wer mir leit *B.* 879 swenne dez mein herre wil ruchen *B.* 880 so mac er wol versuchen *B.* 881 ich chan im niht *B.* 882 wirt er valsches an mir innen *B.* 883 im icht hab gelogen *B.*

ode gegen einem hâre gelogen,
sô heizet mich hân als einen diep.' 885
diu rede was dem keiser liep.
er hiez daz kint hin nâher stân.
'diu rede, die ich vernomen hân,
diu dunket mich frümeclich und guot.
mich enirret wille noch der muot, 890
ichn versuoche ez in kurzer zîte.'
'ôwê wie kûme ich des enbîte!'
sprach Eraclîus der jüngelinc,
'so begunden sich bezzern mîniu dinc.'
der keiser sande boten sân 895
ze Rôme und ze Latrân
und enbôt den burgæren,
daz sie durch niht verbæren,
als liep in wære der lîp,
und dar zuo kint unde wîp, 900
dazs an dem vierden tage quæmen
und alle mit in næmen
ir edele gesteine,
grôz unde kleine.
des enmöhte niht rât wesen, 905
den besten wolder ûz lesen,
den wolder koufen unde haben.
ouch het er einen wîsen knaben,
der erkande wol ir aller art.
der tac, der dar geboten wart, 910
der wart wol behalten

884 betrogen *B*. 885 heiz mich haben *A*, heizen mich haben *B*. 887 dar nar gan *B*. 888 er sprach die rede *B*. 889 mich *fehlt A*. diu ist beschaiden und *B*. 890 mir engeswich wille und mut *B*. 891 ich versuch in churtzen zeiten *B*. 892 o we *fehlt B*. enbeiten *B*. 897 zu den *B*. 898 si es icht *B*. 899 im *A*. 900 ir habe ir chint und ir weip *B*.

901 daz an den *B*, daz sie alle quæmen *A*. 902 und an dem vierden tage mit *A*. alle *fehlt B*. 905 dez mocht dehein rat *B*. 906 er wolt den besten stein auz *B*. 910 tach do geboten *B*. 911 und wart ouch wol *B*.

von jungen und von alten.
der kam dar ein michel schar
und brâhten edel gesteine dar,
915 manic tûsent marc wert,
als sîn der keiser het gegert.
nû hœret rehte, waz i'u sage:
dô ez kam ze dem tage,
der geboten und geleistet was,
920 dô hiez der keiser Fôcas
Eraclîum an den market gân.
er wolde den besten stein hân,
den er dâ fünde veile.
Eraclîus sprach 'mit heile!
925 den wil ich gerne koufen.'
der keiser hiez loufen
nâch sînen kameræren,
daz sie mit im dâ wæren.
er gebôt in an daz leben,
930 swaz er dar umbe hieze geben,
daz sie daz werten sâ ze stunt.
er wolde wâgen tûsent phunt,
ern besæhe die wârheit.
diu rede was niht ze leit
935 Eraclîô dem kinde.
er und daz gesinde
fuoren an den stunden
ze market, dâ sie funden
rîcher liute ein michel teil.
940 'nû waltes got und guot heil,
daz ich vinde, des mich gezeme.
ich wil mich lâzen ze deme,

---

913 der *fehlt B.* 915 vil tausint *B.* 916 also het sein der chunich *B.* 917 vernemt waz *B* ich iu *AB.* 919 gelobt *B.* 922 er sprach er *B.* stein *fehlt B.* 925 sol ich *B.* 927 nach den *B.* 928 si bei im *B.* 929 in vaste an *B.* 930 er umb einen wold geben *B.* 931 sie dar tæten sa *A.* 932 er sprach ich wil wagen *B.* 933 ze versuchen die *B.* 934 ze *fehlt B.* 937 zu den *B.* 938 an den marchet *B.* 940 got walt sein und *B.* 941—46 *fehlen B.*

der mich noch nie verlie,
der berâte mich ouch hiute hie.
nû helfe mir unser herre Krist, 945
wan sîn genâde starc ist,
daz ich den stein vinden müge,
der mînem herren getüge
ze sînen êren und ze fromen.'
die liute, die in dâ sâhen komen, 950
die seiten ein ander mære,
daz er der selbe wære,
der sô wîse wesen wolde,
daz er gesteine erkennen solde.
ich sage iu, wie erz ane vie. 955
als er zuo den taveln gie,
dâ daz gesteine ûfe lac,
lieht und schœne als der tac:
er gie für unde wider,
den market ûf unde nider, 960
er gie hin unde dar.
der steine nam er guoten war
und vant doch deheinen
under allen den steinen,
der im ze ihte töhte, 965
ode dâ mit er möhte
bewæren sîne wîsheit.
daz muote in sêre und was im leit.
maneger doch dar under was.
er sach dâ manec rœmisch glas. 970

947 ich hiut vinden *B*. 948 ein stein der tuge *B*. 949 ze eren und zu seinem frumen *B*. 950 laute do si in *B*.

951 si sageten *B*. 952 daz er *B*. 954 und daz gestein *B*. 955 nu horet wie *B*. 956 als er *fehlt B*. tavelen er gie *B*. 958 harte lieht schein der *B*. 959 paidiu her und dar wider *B*. 960 er marchet *B*. 960 *vor* 59 *B*. 961 *fehlt B*. 962 des gestaines *B*. guoten *fehlt B*; *dann :*

wie es was getan und gevar *B*.

963 iedoch sach er da deheinen *B*. 966 und da *B*. 969 daz under in allen deheiner was *B*.

ouch lac dâ manec edel stein,
der brehende unde schône schein:
vil edel rubîne,
topâzje und sardîne,
975 crisolîte und corallen
(die muosen im missevallen)
saphîre und berillen.
er het des deheinen willen,
daz in des iender gezæme,
980 daz er deheinn smâragde næme,
jâchant, grânât und ametiste.
dô smâhten sîne liste
alle die burgære
jâhen, daz er ein tôre wære.
985 ditz retten sie algemeine:
er erkande edel gesteine
niht mêre denne ein hunt.
wie möhte dem wesen kunt
ir natûre ode ir art?
990 'daz sîn ie gedâht wart,
daz was ein michel tumpheit.
dem truhsæzen mac wol wesen leit,
daz er sîn ie gedâhte
und in ze hove brâhte.'
995 Eraclîus der jüngelinc
bevalh gote sîniu dinc
und allez sîn gedinge.
dô kêrter ûz dem ringe
von den liuten allen.
1000 spotten unde schallen

972 schon und lichte *B*. 973 edel und rubine *A*. 976 die begunden im *B*. 978 ern enhet deheinen *B*. 979 icht *B*. 981 jachant *fehlt B*. amatiste *A*. 982 flucheten seinen listen *B*. 983 die reichen burgere *B*. 984 und sprachen daz er niht weise wære *B*. 985 redeten si alle *A*, sie jahen alle *B*. 986 erchennet *B*. 988 wa mocht im werden *B*. 989 und ir *B*. 990 daz im sein ie gevolget wart *B*. 992 wol *fehlt B*. 993 sin *fehlt B*. 994 daz er in durch daz her ze *B*. 997 ze allem seinem dinge *B*. 998 von dem *B*. 1000 fluchen und *B*.

hôrt er vil und genuoc,
gezogenlîche er daz vertruoc.
dô sach er in allen gâhen
einen stein, dem begunder nâhen,
den het ein armman veile. 1005
ze allem sînem heile
het er in zeinen stunden
an dem velde funden
und het in ouch dar brâht.
im was aber des ungedâht 1010
daz sîn iemen næme war.
durchs keisers gebot kam er dar.
Eraclîus gie für in stân,
er gruozte in minneclîchen sân,
er sprach 'mich dunket, der stein sî dîn.' 1015
'jâ, lieber herre, er ist mîn.'
'so gip mirn rehte, sô dir got.'
'ei juncherre, ez ist iuwer spot.'
'mir ist ernest, wizze Krist.'
'sô geltet mirn, swie iu liep ist, 1020
ode welt irn haben umbe sus?'
'niht' sprach Eraclîus,
'gip mirn mit gedinge.'
'sô gebt mir sehs phenninge,
wænet ir, daz ir wol tuot.' 1025
'dû biutest in umb ein kleine guot.'
'hei, het ichs niuwan in der hant!'
'hetestûn rehte als ich erkant,
dû næmest sîn wol zehen marc.'
'koufet ir in denne, sô sît ir karc.' 1030

1001 wart do vil *A*. 1002 mit schonen zuchten er *B*. 1003 er sach in *A*. 1004 gund er *B*. 1005 arme man *A*, armer man *B*. 1006 ze seinem geluch und ze seinem *B*. 1008 an der straze *B*. 1009 in mit im dar *B*. 1010 er het aber dez nicht gedacht *B*. 1012 durch dez *B*. 1014 inneclichen *A*. 1015 er sprach *fehlt B*. 1016 lieber *fehlt B*. 1017 so *fehlt B*. gib mir in *B*. 1018 herre ez *B*. ist *fehlt A*. 1020 geldet en *B*. 1021 ir habt in iu umsus *B*. 1026 ir bietet *A*. in *fehlt B*. 1027 ichs nu in *A*, ich sei in *B*. 1029 du mochtest nemen zehen *B*.

'swie lützel dû dar umbe muotes,
dû solt mînes herren guotes
zweinzic marc dar umbe hân.'
'herre, lât iuwern schimpf stân.'
1035 'nû dû wænest, ez sî mîn spot,
dû solt haben, weiz got,
noch zweinzic marc mêre.'
diu rede muote sêre
des rîches kamerære
1040 und was in harte swære.
Eraclîus der gewære
hiez die kamerære
dem guoten man daz silber wegen.
'der tievel müez sîn hiute phlegen!'
1045 sprâchen si alle gelîche.
'daz dir got geswîche!
ditze guot ist gar verlorn.
mînem herren mac wol wesen zorn,
daz ez sus ist ergangen.
1050 dû wirdest drumbe erhangen
als ein trügnær unde ein diep.'
'iu herren wære gnuoc liep,
müeste ich sîn sêre engelten.
waz hilfet iuwer schelten?
1055 ir fluochet mir allez âne nôt.
daz iu der keiser gebôt,
daz tuot, ez ist mîn wille,
und swîget dâ mit stille.
ich sols von rehte schaden hân,
1060 hân ich dar an iht missetân,
daz lât iu sîn unmære.'
dô nâmen die kamerære
vierzic marc sâ zehant,

1037 noch *fehlt B.* zwainch phunt *B.* 1040 im vil swære *B.* 1043 manne silber geben *B.* 1044 dez chom der tievel in dein leben *B.* 1045 alle reiche *B.*

1051 ein lecher und als ein *B.* 1053 muz *B.* 1056 swaz *B.* 1059 ich so sein *B.*

sie wurfens dem manne an sîn gewant;
ungerne tâten sie daz, 1065
sie hiezn in strîchn der sunnen haz.
dô gie er frœlîche,
er dûhte sich und was vil rîche.
michel spot unde schal
wart in der stat über al 1070
von den, die daz gerne sâhen:
wan sie über al jâhen,
Eraclîô dem jungen
wære misselungen
des im doch niht enwas. 1075
gegen des keisers palas
giengen die kamerære
mit grôzer ungebære
und in michelm unmuote.
Eraclîus der guote 1080
gie swîgende dan.
den stein vil dicke sach er an,
den er in der hant truoc.
sie sprâchen im leit genuoc,
dâ sie lützel mit verviengen. 1085
nû kâmen sie und giengen
für ir herrn den keiser stân.
der enphie sie wol und frâgte sân
Eraclîum der mære,
wie ez im ergangen wære. 1090
'herre, wol.' 'deist mir liep.'
'waz saget ir umb einen diep?'
sprâchen die kamerære.
'west ir, wie im wære

1064 in sein *B*. 1066 sunn *A*. 1067 iedoch gie *B*. 1068 waz och reich *B*. 1070 an dem hof *B*. 1071 die daz gesahen *B*. 1072 und sie geleich iahen *B*. 1074 wer hart misselungen *B*. 1075 si wanden dez da nine was *B*. 1079 mit michelm ungemut *B*. 1082 sach er oft an *B*. 1084 laides sprachen si im *B*. 1085 swie lutzel es sei *B*. 1086 si chamen und *B*. 1087 herren *A*. 1088 fragte si san *A*. 1091 wol herre daz ist *B*. 1092 ir *fehlt A*.

1095 und wie er hete missevarn,
irn soldet ez niht langer sparn,
ez müese im gên an sîn leben.
er hiez uns vierzic marc geben
umb daz ungenæmest glas,
1100 daz iendert an dem market was
und tet daz allez âne nôt.
wir hôrten, daz manz im bôt
mit dem êrsten gedinge.
umbe sehs phenninge
1105 het imz einer lâzen.
daz er sî verwâzen!
dô muose wir leisten sîn gebot:
erkandet ir Rômære spot,
ez müeste iu immer leit sîn.'
1110 'Eraclî, friunt mîn,
war umbe hâstû daz getân?'
er sprach 'der stein, den ich brâht hân,
(sît mir vîent oder holt)
der ist bezzer, danne al daz golt,
1115 daz ir ie gewunnet
ode immer gwinnen kunnet.'
Fôcas der rîche
sprach bescheidenlîche
'ichn weiz, waz daz meine.
1120 ich gehôrte von einem steine
nie gesagen noch gelesen,
der sô guot möhte wesen
alsô dû hâst verjehen.'
'ir mügetz, herre, wol besehen.'
1125 'daz tæte ich gerne, weste ich wie.'
'nû hân ich den stein hie:

1095 wie er hint hat *B*. 1096 ir dorfet es langer niht *B*. 1097 es sol im *B*. 1098 uns *fehlt B*. 1100 daz an dem marchet veil was *B*.
1105 es im *B*. 1109 muz *B*. 1110 friunt geselle mein *B*. 1112 den stein den *A*. 1113 weset *B*. 1114 allez *AB*. 1115 ir noch ie *B*. 1116 und noch gewinnen *B*. gewinnen *A*. 1119 mich wundert was *B*. 1120 ich engehorte *B*. 1123 so du hie hast *B*. 1126 er sprach nu *A*.

den lât mir, herre, in der hant
und heizet mich nemen an ein bant,
daz ist genuoc bescheidenlich.
einen stein stricket umbe mich, 1130
in ein wazzer heizet mich senken!
müget ir mich ertrenken,
sô ist der mêrer schade mîn.'
'Eraclî, daz mac wol sîn,
daz wil ich versuochen. 1135
und wil des got geruochen,
daz dich sîn kraft vor wâge nert,
sô was mir der stein beschert:
und sage dir wærlîchen daz,
ich geloube dir immer deste baz.' 1140
dô diu rede ergangen was,
dô wolde der keiser Fôcas
deheinen wîs beiten.
er hiez sich die bereiten,
die mit im varen solden 1145
und daz wunder schouwen wolden.
dô sie daz vernâmen,
ze der Tîver sie schiere kâmen
ûf eine brücke, diu dâ was.
dô hiez der keiser Fôcas 1150
gewinnen ein vil langez seil.
der burgære was ein michel teil,
die daz mære heten vernomen
und wærn sîn gerne zende komen.
der rîche keiser niht erwant, 1155
unz man umb Eraclîum bant

1130 ein strichen umbe *B.* 1131 heizzet mich in daz wazzer *B.* 1133 der grozze schade *B.* 1135 ich wil es geren versuchen *B.* 1136 wil sein got *B.* 1137 chraft in dem wazzer vert *B.* 1138 swaz mir der steine ist bescherte *A.* 1139 unde wizze wærleich *B.* 1140 getrwe *B.* 1141 getan *B.* 1142 enwolde *B.* 1143 nicht langer baiten *B.* 1146 daz *fehlt B.* 1147 daz sie da vernamen *B.* 1148 zu *A.* 1149 eime *A.*

1154 und ez ze ende gern wærn *A.* 1155 nie *B.* 1156 an Ericlium *B.*

einen stein genuoc swære
unde hiez die kamerære,
daz sie in sancten in den grunt.
1160 daz seil sie nâmen sâ zestunt
und ander sîner holden,
die ez gerne tuon wolden.
Eraclîus sprach dâ niht wider:
alsô liezens in dâ nider
1165 sinken in eine tiefe.
dâ lac er, als er sliefe,
eine sô lange wîle,
daz man zwô mîle
mohte gân ode rîten.
1170 des mohter sanfte bîten,
er het dehein ungemach.
dâ was maneger, der dâ sprach,
ez enwolde im der tievel geben,
dehein man möhte leben
1175 noch sînen lîp gefristen
mit deheiner slahte listen
in dem wâge alsô lange zît.
'ist daz im mîn trehtîn gît,
daz er lebende wirt ûz gezogen
1180 und den keiser niht hât betrogen,
sô ist er wîse genuoc
und ist sie sælec, diu in truoc.'
dô des den keiser dûhte zît,
er wolde scheiden den strît;
1185 er hiez der liute ein michel teil
balde gên an daz seil,
daz man in ûz dem wazzer züge.

1158 man hiez *B*. 1159 an den *B*. 1160 namen sie *B*. 1161 und einer *A*. 1164 also *fehlt B*. si liezen *B*. 1166 er sam er *B*. 1168 daz ein man zwo gut meile *B*. 1170 bieten *A*, enbeiten *B*. 1171 er enleit *B*. 1172 der daz sprach *B*. 1174 im enwolt es der *B*. 1175 fristen *B*. 1176 deheinen zouber listen *B*. 1177 so *B*. 1180 niht *fehlt A*. 1182 sie was sælec *B*. getruch *A*. 1183 des *fehlt B*. 1186 vast greiffen an *B*.

er wolde besehen, ob er lüge,
od ob er wâr hete geseit.
Eraclîus was unverzeit, 1190
im war niht gegen einer grûz,
dô sie in gezugen ûz,
wan daz im der lîp was worden naz.
gerne sach der keiser daz:
er gebôt, daz man in enbant 1195
und hiez im geben sîn gewant.
[er sprach] 'sîn wirt nû allez guot rât,
ich sihe, daz der stein hât
âne zwîvel grôze tugent.
wol geschehe dîner jugent! 1200
ezn wart nie stein sô tiure.'
'nû gên wir zeinem fiure'
sprach Eraclîus: 'ich bin naz.
ich tuon ez niuwan umbe daz,
sîn kraft lâze ich iuch sehen, 1205
daz ir mir êren müezet jehen,
swie ir mich anderstunt habet getoufet,
daz ir niht übel habet gekoufet,
und iuch nimmer geriuwet,
und uns beiden dester baz getriuwet.' 1210
dô hiez der keiser drâte
ein fiur nâch sînem râte
an der strâze machen
mit vil dürren spachen.
daz wart schiere getân. 1215
Eraclîus der gie sân
mit allem sînem gewande
dâ daz fiur aller sêrest brande.

1189 gesaget *B.* 1190 unverzaget *B.* 1191 einen *B.* 1192 do man in zoch und bracht auz *B.* 1195 er schuf daz *B.* 1197 sein mach allez werden rat *B.* 1198 ich sich wol daz *B.* 1199 groze *vor* zwivel *B.* 1202 zu einem *B.* 1204 daz wil ich tun umbe *B.* 1205 besehen *B.* 1206 ir mit eren muget *B.* 1208 daz ir niht u. habte *A.* 1214 von vil *B.* 1215 daz waz *B.* 1216 Eraclius gie dar in stan *B.* 1217, 18 *fehlen B.*

und stuont dâ, unz in dûhte zît.
1220 nû vindet man selten âne nît
die bœsen hoveliute.
ichn weiz, waz ez bediute:
als dem gaste wol geschiht,
daz lânt sie âne rede niht.
1225 sie sprâchen offenbære,
daz ez allez ein goukel wære,
dâ mit er umbe gienge.
dern an einen galgen hienge,
der füere im harte rehte mite.
1230 ez was ie der bœsen site,
daz sie den guoten übel sprâchen
und enwesten, wazs an in râchen.
daz sie got gehazze!
ich wæne von bœsem vazze
1235 kumt vil selten guot gesmac.
bî bœser zunge niemen mac
wol gehaben reinen muot.
sie ist diu den schaden tuot.
rehtez swîgen kumt ze staten:
1240 swer alles des sich wil gesaten,
des im veile wider vert,
der hât sîn habe schier verzert
und wirt dâ nâch unmære.
Eraclîô was daz swære,
1245 er woldez langer niht vertragen:
sînem herren begunder klagen,
man zîhe in offenbære,
er sî ein zouberære

1219 dar inne lange zeit *B*. 1222 taûte *B*. 1223 swenne den guten wol *B*. 1224 lazzent *AB*. 1226 allez *fehlt B*. 1228 der in auf ein *B*. 1230 der bose sit *B*. 1231, 32 *fehlen B*. 1235 vil *fehlt B*. 1236 er ist selich der twingen mach *B*. 1237 die zunge und den mut *B*. 1238 den *fehlt B*. 1239 der sweigen chan ze *B*. 1240 und swer *B*. 1242 schir hat er sein *B*. 1243 vil unmære *B* 1245 enwolt ez *B*. 1246 gund er *B*. 1247 man zeihet mich *B*. 1248 ich seiy *B*.

'und swaz ich gerede, daz sî ein lüge,
daz dirre stein ze ihte tüge. 1250
sîn tugent ich doch hân erkant.
nû nemt in, herre, in die hant
und gêt selbe in daz fiur stân,
sô müget ir erkennen sân
sîn tugent und mîn wârheit.' 1255
'Eraclî, des wære ich bereit,
getorste ich ernenden.'
'ir müget wider wenden.
swâ iu diu hitze wider gêt,
dâ kêret wider unde stêt 1260
und komt deheinen wîs dar nâr.'
'got weiz, friunt, ichn getâr.'
'tuotz al balde, ez ist mîn rât,
wan iu dar an niht missegât.'
ze jungest gwan er den muot, 1265
daz er gie gein der gluot.
er erbaldete und gewan den sin,
daz er enalmitten gie dar in,
sô daz im nie besenget wart
weder hâr noch der bart 1270
von deheiner slahte hitze.
doch dûhtez ein unwitze
die liute al besunder.
sie nam des michel wunder,
daz ez alsô komen was. 1275
dô kêrte der keiser Fôcas

1249 und *fehlt B.* rede *B.* 1250 ihte *H*] nihte *A*, niht *B.*

1251 tugent han ich wol erchant *B.* · 1252 nu *fehlt A.* 1254 ir c! iesen san *B.* 1255 und sein warheit *B.* 1257 torst ich es verenden *B.* 1258 er sprach mugte ir *A.* 1259 swenne iu *B.* 1260 da *fehlt B.* keret iuch umbe unde *B.* 1261 und *fehlt B.* 1264 nimmer *B.* 1266 er sich hûp gegen *B*, *dann:*

er erbaldet und gewan den mût
daz er gie gein der glût *A.*

1268 er sich hûp enmitten dar *B.* 1269 daz *fehlt B.* 1272 daucht es witze *B.* 1274 und nam si es *B.*

ûz des fiuwers flammen.
er sprach 'wol geschehe der ammen
und der muoter, diu dich züge.
1280 diu rede gelîchet niht der lüge,
ich sihe wol, dû bist wîs.
ich enweiz, ob dû volkomen sîs
an rossen, als an gesteine.'
'vil wol ich iu daz bescheine.
1285 dar zuo ger ich deheiner frist:
versuochetz, swenne iu liep ist!'
der keiser wolde rîten,
Eraclîus bat in bîten.
'wir sulen durch der liute haz
1290 disen stein noch versuochen baz.
ist daz ich iemen vinde
under disem gesinde,
der versuochen wil sîn swert,
der hebe sich her ze mir wert;
1295 wil er mich wunden ode slân,
sô lâze er mich den schaden hân:
ir sult im, herre, ouch vertragen.'
'ich wil dir wærlîchen sagen'
sprach ein alter hoveman,
1300 'ist daz mirs mîn herre gan,
dû bist nie sô wæhe
noch so redespæhe,
al dîn zouber hilfet dich niht,
ich mache dich al der werlde enwiht,
1305 sô wol erkenne ich mîn swert.'
'nû sî iuz erloubet, sît irs gert,

1278 f. er sprach wol deiner ammen und diner muter di du suge *B*. 1280 disiu rede einer luge *B*. 1282 ichn enweiz *A*. 1283 an den rossen und an den gesteine *B*. 1284 wie wol *B*. 1290 disen stein *B*. 1291 ich einen man *B*. 1292 indert in dem gesinde *B*. 1293 1295 moge er mich gewunden oder erslan *B*. 1296 er laze mich *B*. 1297 öch sult ir es herre vertragen *B*.

1301 enbist *B*. 1302 nie so *A*. 1304 enmachet *B*. alle *A*. 1305 und meinem herren unwert *B*. 1306 daz si iu seit irs habt gegert *B*. iu erloubet *A*.

hie ze stete von uns beiden.'
dô zôch er ûz der scheiden
ein swert brûn unde breit,
scharpf unde wol erleit, 1310
ze beiden ecken vil gereht.
'wol her' sprach der junge knecht.
dô tet er als vil maneger tuot,
er zeigte der werlde sînen muot.
er wolde in hân betoubet: 1315
twerhes über daz houbet
sluoc er im harte schiere
starker slege viere
gegen dem antlütze.
daz was im unnütze 1320
und was im als mære,
sam ez ein halm wære.
daz sach der keiser gerne an
und hiez jenen fürder gân.
'Eraclî' sprach er, 'friunt mîn, 1325
ich wil dir immer holt sîn.'
nû reit der keiser dannen
frœlich mit sînen mannen
und hiez Eraclîum den knaben
kleiden unde wol haben, 1330
als er sîn bruoder wære.
schiere kam daz mære
in die burc und in diu rîche.
doch wâren etelîche,
die dar umbe wæren âne zorn, 1335
het daz kint der kunst enborn,
die er het von den wîben.
dô hiez er brieve schrîben,

1307 erloubet von *B*. 1311 wol berecht *B*. 1312 wol hie sprach der guot kneht *B*. 1313 vil *fehlt B*. 1317 vil schiere *B*. 1318 grozer 1321 es waz *B*. 1324 er hiez jenen wider *B*. fuder *A*. 1325 er sprach Eracli lieber friunt *B*. 1327 der keiser reit dannen *B*. 1330 vazzen und *B*. 1332 chomen diu *B*. 1333 in elliu diu reiche *B*. 1335 die nimmer dar umbe gewunnen zorn *B*. 1336 ob er der chunst het *B*.

die wurden verre gesant
1340 allenthalben in diu lant:
ze Pülle und ze Campanîe
an die marc und ze Rômanîe,
ze Lancparten und ze Tuscân:
und enbôt, als ichz vernomen hân,
1345 ez wære heiden ode kristen,
ern soldez niht langer fristen,
swer ein ros veile habte
(ez zelte oder drabte)
daz erz ze Rôme brælite
1350 und des niht endæhte,
daz manz im næme mit gewalt.
ez wære junc ode alt,
ez wære bœse ode guot:
ez wær sîn wille und sîn muot,
1355 er woldez koufen und gewinnen
mit schatze ode mit minnen,
swelhez im geviele under in.
daz lobten gnuoge durch gewin:
etelîchen was diu rede leit,
1360 sie muote kost und arbeit,
die sie dar umbe muosen hân.
doch bereiten sie sich sân:
ez wære ros ode vol,
sie schuofen daz wol,
1365 daz mans flîzeclîchen phlac
unde leisten den tac,
der in von hove geboten was,
als man an den brieven las.
dô sie ze Rôme kâmen,
1370 die herberge sie nâmen

1342 auf die ze *B.* 1346 er woldez *A.* 1347 veile *fehlt B.* 1350 nine gedachte *B.*

1355 koufen und *fehlt B.* 1356 schatze und mit *B.* 1359 sûmeleichen waz *B.* 1364 daz man ir wol *B.* 1365 und fleizzichleich *B.* 1366 lobten *B.* 1367 daz teidinch daz in geboten *B.* 1368 an des cheisers briven *B.*

und mieten ställe umb ir guot,
als man noch phliget unde tuot
in dem lande über al.
der market was in ze smal,
sie zugen ûz an daz velt 1375
und liezen sehen der pferde zelt,
die sie wolden verkoufen
und ouch der orse loufen.
die dar zuo wâren gewahsen.
alle die ie ze Sahsen 1380
oder ze Beiern komen sîn,
ze Swâben oder umben Rîn
ode abe ze Lüteringe,
ûf die marc ze Kerlinge:
ir deheiner darf des jehen. 1385
daz er ensamt habe gesehen
als manic kastelân
snel unde wol getân,
beide ros und râvît.
dô des den keiser dûhte zît, 1390
Eraclîum sande er dar
daz er einez koufte und næme war,
welhez daz beste wære
unde hiez die kamerære
swes sie Eraclîus hieze, wern: 1395
des er niht wolde enbern,
daz sie des niht enliezen,
ode sie müesen sîn misseniezen.

1371 die stelle mieten sie umb *B.* 1374 waz ein teil ze *B.* 1376 sie liezzen *A.* gezelt *B.* 1378 *vor* 77 *B.* 1378 der] diu *AB.* 1380 ie *fehlt B.* 1381 sint *B, dann:*

ze franchreich oder ze bebint *B.*

Hinter 1382 oder bei dem mer ze messin *B.*

1383 abe *fehlt B.* 1384 auz der marich ze *B.* 1385 ir *fehlt B.* dorft *B.* 1386 daz ensamt het *B.* 1387 so manich schon chastelan *B.* 1389 beide *fehlt B.* ros oder *B.* 1390 do sein *B.* do den keiser des *A.* 1394 er hiez *B.* 1395 swes sich Eraclyus *A.* 1396 des enwolt er niht *B.* 1397 daz sie es durch iht liezen *B,* daz *A.* 1398 sîn *fehlt B.*

Eraclîus reit zehant
1400 ûf den market, dâ er vant
von manegem lande liute.
er sprach 'got waldes hiute,
daz ich vinde, des mich gezeme!
ich hân gedingen ze deme,
1405 der mich noch nie verlie,
er sol mich hiute berâten hie.'
er reit für unde wider,
den market ûf unde nider.
dô sach er deheinez dâ,
1410 daz sînem herzen gienge nâ,
des in iht gezæme.
sie dûhten in ungenæme,
daz was im unmâzen leit.
do er den market ofte überreit,
1415 do gewan er manegen gedanc.
ze jungest kam er über lanc,
da er einen gebûren vant,
der het einen volen an der hant,
der was mager unde rûch:
1420 als einem rint stuont im der bûch.
er zôch in an einem seile.
'ist ditz pfert veile?'
'jâ herre' sprach der gebûre.
'zewâre, mich nimt untûre,
1425 ichn koufez, wiltûz rehte geben.'
'dazn geriuwet iuch niht und sult ir leben.
ez ist snel sam ein hirz.'

1399 al zehant *B*.

1402 er sprach *fehlt B*. mein trohtin walt ez *B*, walde ez *A*. 1403 daz mir gezem *B*. 1406 mich ouch beraten *B* 1407 vort *B*. 1409 iedoch sach *B*. 1410 gie seinem *B*. 1411 im *B*. 1413 auszer maze *B*. 1414 oft erreit *B*. 1415 er gewan manigen *B*. 1420 rinde *A*. 1422 mich dunchet friunt der vol ist veile *B*. 1424 got waeiz mich nimpt dez lutzel taür *B*. 1425 enchouf in wil du mir reht *B*. 1426 gerou *A*. und soldet ir *A*. geriwet iuch nimmer sult ir lange leben *B*. 1427 er ist snel als ein *B*.

'lâ hœren, wie gîstû mirz?'
'herre, umbe drithalp marc.'
'friunt, dû bist niht karc, 1430
du erkennest sîn niht rehte.'
'daz entuon ich sîn geslehte,
ich erkennez aber wol doch:
ez hât vier fulzende noch
und hât einn guoten rücke, 1435
ez ist ein edel stücke.
mir ist daz wol kunt,
ez ist umb daz houbet gesunt;
schouwet, herre, sîniu bein,
diu sint sleht sam ein zein, 1440
ez hât niht flôzgallen,
deste baz lât iuz gevallen;
sîn huof breit und sinewel:
ez izzet sêre und ist snel;
ez zeltet unde drabet wol 1445
und wære ein gemeiter vol,
der in wol begienge.
ichn ruochte, ob er hienge,
der des ie gedâhte,
daz er mirn zuo brâhte. 1450
daz im got geswîche!
er sprach, ich würdes rîche:
er hât mich ûf den selben trôst
michels fuoters belôst.
weste ich, ob ez wære behuot!' 1455
'friunt, ez sî bœse oder guot,

1428 daz la sein wi *B*. 1429 harte umbe *B*. 1430 got waiz friunt er sint niht *B*. 1431 ir erchennet es *B*. 1433 erchenne in aber *A*. es so wol *B*. 1434 er hat *A*. 1435 ez hat *B*. 1436 und ist *B*. 1437 ist ouch daz chunt *B*. 1438 wol gesunt *B*. 1435, 36 *hinter* 38 *B*. 1439 sin gebeine *A*. 1440 sleht ein alz zein *B*. 1441 enhat ubel gallen *B* 1442 lat in iu *B*. 1443 sin houbte *A*. sin *fehlt B*. breit hûf sinewel *B*. 1445 zeltet lützel *AB (H)*. 1446 er wer ein genæmer *B*. 1447 in zerechte begienge *B*. 1450 mirz *A*, mir in ie zu *B*.

1452 ez *A*. 1453 ez hat *A*. des selben *A*. 1454 erloste *A*.

ez sî swach ode starc,
ist daz ich dir gibe drîzec marc,
sô mac unser kouf stæte sîn.'
1460 'juncherre, ir spottet mîn:
bœsen schimpf den hazzet got.'
'nû dû wænest, ez sî mîn spot,
(des volen wil ich niht enbern)
ich wil dich sehzic marc wern.'
1465 die mit im dar wâren komen,
die heten vil wol vernomen,
wie man daz pfert lobte.
sie sprâchen, Eraclîus tobte:
warumbe ern niht enwerte
1470 des silbers, des er gerte
und behielte ir herrn sô manec marc.
'daz geschæhe, und wære ich arc
und des guotes bœse, sam ir sît.
ich lâzez durch deheinen nît,
1475 ir müezet im sehzic marc geben.'
'des kom der tievel in dîn leben
und breche dînen hals abe!
man solde dir mit einem stabe
den rücken wol zerbliuwen.
1480 getorsten wir, entriuwen,
dû würdest alsô hiute zeroufet,
nû dû den vâlant hâst gekoufet.
ez ist des tievels rât.
sô manec pfert hie stât,
1485 ros unde râvît,

1457 ode swach ode *A*. 1461 er sprach bœsen *B*. gehaze *B*. 1465 waren dar *B*. 1466 heten daz wol *B*. 1467 man im daz *B*. 1469 er niht wert *A*. 1470 er an in gerte *B*. 1471 behielt seinem herren manich ma *B*. 1472 er sprach und *A*. und *fehlt B*. ich dez gutez charch *B*. 1472 und also bose so ir *B*. 1474 daz enlaze ich durch deinen *B*. 1475 ir enmuzet sechzich *B*. 1477 breche dir deinen *B*. 1478 dir *fehlt B*. 1479 dein ruke *B*. 1481 wurdest wol zeroufet *B*. 1482 den *fehlt B*. 1483 daz ist *B*. 1484 manich gût phert hie *B*, phert so hie *A*.

der vîent dir die sinne gît:
daz er gerne nemen wil,
daz heiz im geben: sîz ze vil,
daz lâ dâ mite belîben.'
er sprach 'daz müget ir immer trîben. 1490
tuot, als ich geredet hân,
wert den man und lât in gân.'
dô nâmen die kamerære,
swie harte sie daz swære.
ir wâge und ir lôt, 1495
sie werten [den man] als er gebôt,
den gebûren sehzic marke.
daz muote sie vil starke,
als ez genuoc liute tuot,
die wider ir willn ir herren guot 1500
müezen geben einem fremden man,
dem sîn der herre wol gan.
daz ist ein grôziu swære.
ich wæne, in lieber wære,
daz ez fûlte und verdürbe, 1505
ê ir herre dâ mite erwürbe
der werlde lop und lôn von gote.
sie belîbent in des tievels rote,
daz erwerbent sie dâ mite.
daz ist ein ungenæmer site: 1510
daz im got gebe leit!
Eraclîus frœlîchen reit

1486 der *A*. 1488 hiezst im geben dez ist ze *B*. 1489 und la daz da *B*. 1492 lat den gan *B*. 1494 swie swære ez in wære *B*. 1495 gelœte *A*; *dann:*

daz taten sie harte nœte
silber und golt rot *A*.

1498 vil *fehlt B*. 1499 also genůg *B*. 1500 die under weilen *B*.

1502 herre doch wol *B*. 1503 es ist ein michel *B*. 1506 ein herre *A*, danne der herre *B*. 1507 lop ane spot *B*; *dann:* und lon von got *B*. 1508 rote] tot *A*, noten *B*; *dann:*

der wil sie an der sele toten *B*.

1510 es ist *B*. 1511 in *B*.

gên des keisers palas.
dô was der herre Fôcas
1515 an den hof gesezzen.
sîn gesinde het gezzen.
schiere kâmen sie geriten
(des er kûme het erbiten)
mit michelem schalle.
1520 die kamerære gruozter alle,
Eraclîum gruozter sunderbâr.
als er des pferdes wart gewar,
daz er ziehen sach und ledic gân,
dô was ez übele getân
1525 in allen wîs ungenæme.
in wunderte, wie ez kæme,
er gewan dar umbe manegen muot.
ezn was schœne noch [schein] guot.
Fôcas der mære
1530 sprach dô offenbære
zuo Eraclîô dem kinde
'wie gerne ich an dir bevinde!
sage, wie stênt dîniu dinc?'
'vil wol' sprach der jüngelinc.
1535 'nû wie doch?' 'ir geseht ez wol.'
'waz hâstû brâht?' 'ez ist ein vol.'
'wie kouftestûn?' 'umb sehzic marc.'
'so mac sîn gebeine und sîn marc,'
und diu hût wol sîn vergolden.'
1540 dô sprâchen sîne holden
'herre keiser, lât iu sagen,
wir mugen daz wunder niht verdagen,
daz im hiute ist geschehen.
die bî uns wârn, die mugen jehen,

1513 gen seines herren *B*. 1515 an seinen hof *B*. 1516 sein laut heten *B*. 1518 der herre choume het gebiten *B*. 1519 mit vil grozzem *B*. 1521 enphie er *B*. 1524 vil ubel *B*. 1525 vil ungenæme *B*. 1526 daz *B*. 1530 der offenbære *B*. 1534 vil *fehlt B*. 1535 nu doch wie es ir seht es *B*. 1540 so sprachen *B*. 1542 wir wellen iuch daz niht *B*. mugenz *A*.

sît got die werlt geschuof ie, 1545
sô kam an einen market nie
alsô manic schœnez pfert.
dâ vindet der man, swes er gert,
beidiu ors und râvît.
der market was harte wît, 1550
den hât er hiut durchriten gar.
deheines guoten nam er war;
daz gie unserm herzen nâ:
und sâhn doch etelîchez dâ,
daz sô schœne was und sô starc, 1555
daz manz bôt umb hundert marc,
des sâhe wir vil und genuoc.
nu enweiz ich, welich tievel truoc
ze jungest einen vilân,
ze dem reit er unde hiez in stân. 1560
der fuorte ein gurren veile
an einem grôzen seile:
er bôt im drumbe drîzec marc.
dô zêch er uns, wir wæren arc:
ern wolde des niht enbern, 1565
wir muosen sehzic marc dar wern.
wir getorsten niht dar wider streben.
und het er tûsent marc gegeben
umb ein edel râvît,
daz wære billîche âne nît 1570
und heten daz wol verkorn.
nû ist daz alsô gar verlorn

1545 werlde werden lie *B*. 1546 chom auf ein *B*. 1549 beidiu *fehlt B*. 1550 da ist der marchet harte *B*.

1551 er erriten hiute gar *B*. 1554 wir sahen etleiches *B*. 1556 zwei hundert *B*. 1557 dez treip er vil *B*. 1558 welich der tievel *B*. 1560 und erbeizte san *B*. 1561 er het dise gurren *B*. 1562 und zoch sei an einem seile *B*. 1563 unde bot ez im umb drithalp *B*; *dann*: des sach wir vil und genuch *A*.

1564 charch *B*. 1565 do enwolde er dez *B*. 1566 musen in sehzich march weren *B*. 1567 da wider getorsten wir niht *B*. 1570 wær beliben an *B*. 1571 heten sein deheinen zorn *B*. 1572 daz gut also verloren *B*.

ân êre und âne fromen.
als wir sagen, sus ist ez komen.'
1575 Fôcas der rîche
sprach dô zorneclîche
'friunt, wie habt ir sô gevarn?'
'ich koufte' sprach daz reine barn
'daz beste, daz ich veile vant.'
1580 'sô wære daz silber wol bewant.'
'ez ist ouch, herre, daz ist wâr.
welt ir sîn beiten noch ein jâr
ode ein wênic fürbaz,
sô wizzet wærlîchen daz.
1585 ezn kam nie ros von einer stuot
sô snel und sô rehte guot,
des sî min houbet iuwer phant.
ir mügtz besehen alzehant.
nemt der besten rosse driu,
1590 diu ir wizzet, daz erloube ich iu,
und lât sie mit im îlen
innerhalp zweier mîlen:
sie mugen im gevolgen niht.
louftz aber nû, ez wirt enwiht,
1595 sîn fulzende hât ez noch.
welt ir, versuochetz doch!
liege ich, lât mich niht genesen.'
'Eraclî, friunt, daz sol alsô wesen.
nû duz her ze mir lâst.
1600 ez muoz, als dû geredet hâst,
versuochet werden hie zestunt.
wirt ez dar nâch ungesunt
ode stirbet ez, daz sî dâ mite,
wan ich ungerne langer bite.'

1574 sagen alz ist *B*. 1581 ouch ist *B*. 1582 sin *fehlt B*. 1585 es chom *B*. einen *A*. 1586 so tiure noc so *B*. 1588 nu zehant *A*. welt ir es versuchen *B*. 1591 und *fehlt B*. 1593 mugen si *B*. 1594 laufte ez *A*. aber *fehlt B*. 1595 fuleszende *A*. 1596 ir es versuchen *B*. 1598 also *fehlt B*. 1599 seit du es zu *B*. herz *A*. 1600 muz sein als *B*. 1601 wer es hie *B*. 1603 stirbet ez *B*. 1604 gerne *A*.

do gebôt der keiser Fôcas 1605
sînem marschalk, der im liep was,
und dem truhsæzen
daz sie zesamen sæzen,
dem kamerære und dem schenken
daz sie wolden gedenken 1610
nâch den besten loufæren,
die in sînem hove wæren
underm gesinde ode in der stat.
dô tâten sie, als er sie bat.
sie nâmen driu der besten, 1615
diu sie erkanden ode westen,
diu brâhten sie ze sîner gesihte.
dô hiez er im algerihte
sateln. daz was getân.
die fürsten bat er alle sân 1620
daz sie mit im an daz velt riten,
(des mohter sie lîhte erbiten)
gegen Mont Albâne.
dâ wolder werden âne
des grôzen zwîvels, des er truoc: 1625
des was vil und genuoc.
vil maneger volgte im von der stat,
den er sîn doch nie gebat.
dô sie an daz velt kâmen,
sie kurn unde nâmen 1630
einn langen wec und ein zil,
des si alle jâhen, sîn wære vil.
daz velt was eben unde sleht.
Eraclîus, der junge kneht,
was ûf den voln gesezzen. 1635

1605 do wart der *A*. 1606 sinem meister der *A*, dem marshalich *B*. 1607 den *A*. 1609 den — den *AB* 1610 si solten sich wol bedenchen *B*. 1612 reiche *B* 1613 under dem *AB*. 1614 do riten si *B*. 1617 die *A*. und brahten *B* 1620 alle *fehlt B*. 1627 di mit im furen von *B*. 1628 laute die ers bat und ouch nicht bat *B*. 1630 vernamen *B*. 1631 ein so langes zil *B*. 1532 daz si alle *B*. ze vil *A*. 1635 auf seinen volen *B*.

des er sich het vermezzen,
des wart er niht erlâzen.
die ûf den rossen sâzen,
die habten ouch alle dâ,
1640 bî ein ander gnuoc nâ.
der keiser hiez sie sprengen.
die rede wil ich niht lengen,
wan daz wære ze nihte guot.
Eraclîus het im entschuoht
1645 und het gegriffen in die man.
sie sprancten unde fuoren dan
mit ein ander eine wîle.
wol eine halbe mîle
fuoren sie mit gedrange.
1650 daz werte vil unlange,
unz Eraclîus der knabe
mit einem weichen kleinen stabe,
wol anderthalben ellen lanc,
tet dem volen einen swanc,
1655 den er in der hant fuorte.
und als ern dâ mit geruorte,
daz er der gerten entsuop,
von den andern er sich huop,
anders niht wan als er flüge.
1660 ê daz kint ûf gezüge,
er was der êrste zuo dem zil.
die des wunderte, der was vil,
daz ez alsô komen was.
der edel keiser Fôcas
1665 der kam dar sâ zehant

1637 enwart *B.* 1638 den andern rossen *B.* 1639 ouch *fehlt B.* 1642 mach ich *B* 1643 wan *fehlt B.* 1644 hat *A.* 1648 einer halben *B.* 1652 chlainen waichen *B.* 1653 wol *fehlt B.* 1654 seinem volen tet er einen *B.* 1655 mit dem daz er *B.* 1656 und *fehlt B.* er es *B.* 1657 und ez der *B.* enschup *A.* 1658 es *B.* 1659 danne es fluge *B* 1660 auf zuge *B* 1661 do was er der erste an daz zil *B.* 1662 die dez namen wunder vil *B.* 1665 dar sâ *fehlt B.*

zuo Eraclîô gerant.
frœlîche unde wol gemuot.
er sprach 'friunt, dîn vol ist guot.
mich dunket, ich sî niht betrogen.'
'herre, sô het ich gelogen. 1670
elliu sîn tugent ist verlorn.
ez wære, woldet ir sîn hân enborn,
snel worden unde starc.
lât ez besehen, im ist sin marc
(des ist zwîvel dehein) 1675
allez gesigen durch diu bein
und klebet im an der hiute.'
sümelîche sîne liute
hiez der keiser Fôcas
den volen werfen an daz gras 1680
und hiez in ze tôde slân.
daz wart schiere getân.
er woldes niht erwinden,
diu bein hiez er schinden.
dô vant man die wârheit: 1685
des was er stolz und gemeit.
Fôcas was harte frô,
in die stat kêrter dô
frœlîchen in sîn hûs
und der junge Eraclîus 1690
der wîse und der gewære.
dô wart harte mære
sîn witze und sîn wîsheit.
diu spîse was im dô bereit,
dem keiser was er harte trût. 1695
beidiu stille und über lût,
fruo unde spâte

1667 und *fehlt B.* 1668 sprach dem vol *B.* 1669 ich sich wol ich bin nicht *B.* 1682 waz *B.* 1683 er enwolde nicht *B.* 1688 gegen der stat ze Rome *B.* 1689 froleich haim ze seinem *B* 1691 der getriwe und *B.* 1692 schir chom do ze mere *B.* 1693 warheit *B.* 1695 er waz der chaisers traut *B.*

nam er in ze sînem râte
und gebôt dem gesinde,
1700 daz sie wæren dem kinde,
als im selben undertân.
daz getorstens niht verlân.
sie wâren im willic alle,
ez enwære ein hovegalle,
1705 der selten rîcher hof enbirt.
der keiser was ein junger wirt
und niulîche ze den êren komen.
er hete dannoch niht genomen
dehein wîp ze sîner ê.
1710 diu angest tet im ofte wê,
wâ er ein wîp næme,
diu im rehte kæme.
dar umbe sorget maneger noch.
ez ist ein schâdelich schâchroch
1715 dem herzen und dem lîbe,
swer bî einem ûbeln wîbe
alten unde wonen muoz.
swære wirt im selten buoz,
ez ist an manegem worden schîn.
1720 er sprach 'Eraclî, ich freu mich dîn:
wan ân zwîvel bin ich gewis,
daz dû sô rehte frum bis,
wîse unde wârhaft.
dîn witze und dîner sinne kraft
1725 soltû erzeigen an mir.'
'herre, wie?' 'daz sagich dir.

1699 er gebot *B*.

1702 engetorsten si niht lan *B*. 1704 ez wære *A*. 1705 ein reiches haus *B*. 1707 und was niuleich *B*. 1708 enhet *B*. 1709 dehein *fehlt B*. 1712 diu dem reich recht *B*. 1715 der sele und *B*. 1716 bosen *B*. 1719 dez ist an genugen schein *B*. 1720 er sprach *fehlt B*. 1721 wan ich bin wol gewis *B*. 1724 deines guten sinnes *B*. 1725 erchenen *B*. 1726 ich sage *B*.

got hât wol ze dir getân,
(ich weiz ez wol âne wân):
du erkennest wol der wîbe muot,
sie sî übel oder guot, 1730
unkiusche oder reine.
friunt, nû kius mir eine,
diu mir und dem rîche tüge
und ich mit êren nemen müge
unde setzen ûf die krône. 1735
wie gerne ich dir des lône!'
'daz sol ich' sprach der junge knecht
'gerne tuon (ez ist mîn reht)
sô ich aller beste kan:
wan ich iu, herre, wol gan 1740
beide guotes unde êren.
ich wil iuch wol lêren:
lât alle rede belîben
und heizet brieve schrîben;
enbiett den fürsten in diu lant. 1745
die belêhent sint vons rîches hant
daz ir iuch welt wîhen lân
und ze iuwerr ê ein konen hân:
daz beginnet in wol gevallen.
bitet und gebiett in allen, 1750
daz sie ze hove komen,
(die wîle sie leben, sül ez in fromen:
er engeltes, swer iuch niht gewer)
daz ir ieslicher bringe her
die schœnsten tohter, die er habe, 1755
daz ist mîn rât' sprach der knabe,
'diu hîbær und doch maget sî.

1727, 8 *fehlen B.* 1731 gehûhse und reine *B.* 1732 friunt *fehlt B.* 1734 und diu mit eren muge *B.* 1735 auf irem houbet die chrone tragen *B.* 1736 dez ich dir immer lone *B.* 1738 daz *B.* 1740 herre *fehlt B.* 1741 beide *fehlt B.* grozer eren *B.* 1742 iwer ere sol sich meren *B.* 1744 prief hiez er *B.* 1745 gebiete *A*, enbieten *B.* 1747—50 *fehlen B.*

1751 sie her ze *B.* 1752 ez sulen in *B.*

und enbietet in dâ bî:
sî er der tohter âne,
1760 habe er ein swester wolgetâne
ode ein niftel, daz er die bringe
zuo dem selben teidinge.
ir sult offenlîchen jehen,
ir welt schouwen unde sehen
1765 die juncfrouwen alle.
diu iu under den gevalle,
die welt ir nemen ze wîbe
und haben ze iuwerm lîbe,
sie sol des rîches frouwe sîn.
1770 daz ist der geloube mîn,
sô sie die botschaft vernemen,
sie sol in harte wol gezemen:
sie koment her ûf den wân,
daz sie den namen suln enphân
1775 durch die êre und durch den fromen.
swenne sie danne her komen,
die edeln juncfrouwen,
sô lât mich sie schouwen.
ich wele iu ze stæte eine,
1780 sô kiusche und sô reine,
bî der ir gerne muget wonen
unde haben zeiner konen
und mit reinen freuden leben.'
dô sprâchen sîne râtgeben,
1785 daz er volgte sînem râte.
dô gebôt der keiser drâte
sînem kanzelære,
daz er die schrîbære,

1757, 58 *fehlen B.* 1758 enbiete *A.* 1761 er sei bringe *B.* 1762 selben *fehlt A.* 1763 sult des offenbære *B.* 1766 swelhiu iu under den *B* 1767 haben ze *B.* 1772 so sol si *B.* suln *A.* 1773 den selben wan *B.* 1776 so si alle her *B* 1780 diu so gut ist' und *B.* 1781 daz ir bei ir muget *B.* 1782 nemen und *B.* 1783 und reiner frvden phlegen *B.* 1784 die ratgeben *B.* 1788 er hiez die *B.*

der mâterje berihte,
daz man schribe unde tihte 1790
in dem tage und in der naht.
der kanzelær was sô bedâht,
daz er schuof und ahte,
daz man die brieve machte
als man ze rehte solde 1795
und als der keiser wolde.
nû wârn die brieve getihtet,
geschriben und gerihtet:
die wurden zesamene geleit.
dô mans gevielt und besneit, 1800
man wermte wahs und wart zetriben,
sie wurden versigelt und überschriben
mit namen nâch ir rehte.
do gewunnen sie die knehte
und die boten sâ zehant. 1805
die brieve teiltens in diu lant,
nâch diu und ir wille was.
dô tet der keiser Fôcas,
als noch der keiser ofte tuot.
sîn hulde unde allez guot 1810
enbôt er sînen mannen.
die boten schieden dannen,
ir ieslîcher fuor unde vant
die herren, ze den er was gesant,
und sagte, daz in enboten was. 1815
dô man die brieve überlas,
sie erkanden wol ir herren muot,

1789 die materin tichten *B.* 1790 paidiu schreiben und berichten *B.* 1791 pei einem tage und pei einer naht *B.* 1792 der chaiser was vil bedaht *B.* 1793 daz *fehlt B.* 1795 recht als man *B.* 1797 nu *fehlt B.* brief waren *B.* 1799 si waren *B.* 1800 man sie *A.* man vielt *B.*

1801 wahs und waz zertriben *B.* 1802 wrden *A.* gesigelt *B.* 1804 gewan man *B.* 1806 man teilte die briefe in *B.* 1809 noch *fehlt B.* hiut tut *B.* 1814 den herren da er zu *B.* 1815 alz im *B.* 1816 alz man an dez cheisers brifen las *B.* 1817 irz *B.*

sie lobten ez unde dûhtes guot;
genuoge hetens wol enborn.
1820 den frowen was ez ze mâze zorn:
wan sie niht harte erkâmen,
dô sie die botschaft vernâmen.
sie begunden ir lîp zieren,
strîchen und zimieren
1825 und kleiden mit gewande.
die herren von dem lande
muosen sich bereiten,
die die frouwen solden leiten
sô sie aller beste kunden.
1830 der frouwen sie sich underwunden,
ir ieslicher eine nam,
als in geluste und gezam.
sie fuorn ze Rôme und kâmen dar,
manec wunneclîchiu schar
1835 von rîtern und von frouwen,
die mohte man wol schouwen.
dô sie nâhten zuo der stat,
ir ieslicher sîne tohter bat,
ode swie sim anders sippe was,
1840 ob sie der keiser Fôcas,
alz ez vil lîhte kæme,
ze wîbe welte oder næme,
sie solde des niht verdriezen,
sin liezes ir friunt geniezen:
1845 des bâtens alle gemeine.
der frouwen was deheine,
diu dâ sêre wider strite.

1818 und diuhte sie *A.* daz lobten die daz dauchten *B.* 1819 heten dez *B.* 1820 waz daz *B.* 1824 vazzen und *B.* 1825 und *fehlt B.* strichen mit *B.* 1826 fursten *B.* 1827 die musten *B.* 1828 di si solten beleiten *B.* 1828 *vor* 27 *B.* 1829 aller *fehlt B.* 1832 in] ieslichen *A.* 1836 die *fehlt B.* man da schawen *B.* 1837 nahten sie *A.* 1839 ode swaz si im anders was *B.* 1840 swenne sei *B.* 1841 vil *fehlt B.* 1842 *vor* 41 *B.* 1843 ensolde *B.* 1845 baten si *B.* 1846 junchfrawen *B.*

genuoge liute hânt den site,
daz sie vil lobent und schône lebent,
sô sie ze grôzem gwalte strebent; 1850
als sie in denne erstîgent,
daz sie von den êren nîgent
mit maneger slahte missetât;
daz ist des valschen herzen rât.
ich wil iu kurzlîchen sagen, 1855
swer ze rehte kan getragen
kunst und grôze rîcheit,
daz ist ein michel sælecheit.
diu rîterschaft diu was komen,
als ir wol habt vernomen, 1860
manec frouwe gemeit.
an eine schœne wise breit,
bî der stat genuoc nâ,
dâ erbeizten sie sâ
und sluogen ûf an daz velt 1865
manec hütten und gezelt
gesniten vil wæhe.
ichn wæne, ie man gesæhe
ensamt so manic schœne maget.
do ez dem keiser wart gesaget, 1870
er tet, als im wol gezam.
sîne man er zuo im nam,
die edeln und die besten;
er reit zuo den gesten,
er enphie sie mit minnen 1875
und brâhte sie des wol innen,
daz er sie gerne gesach.

1849 gelobent *B*.

1852 ligent *B*. 1854 eins falschen *B*. 1856 gedagen *A*. 1857 zucht und reicheit *B*. 1858 michel] groziu *A*. 1859 diu *fehlt B*. 1865 si slugen auf daz *B*. 1866 souberleich gezelt *B*. 1867 wol und wœhe *B*. 1868 ich wæne *A*, ich wen daz ie *B*. 1870 waz gesaget *B*. 1871 do tet er *B*. 1872 zu zim *B*. 1875 und enphie *B*. 1876 er braht sei dez innen *B*. des *fehlt A*. 1877 vil gern sach *B*.

leit was im ir ungemach,
daz liez er wol schînen.
1880 er gebôt al den sînen,
Fôcas der wîse,
daz sie würben umbe spîse
und der besten lîpnar
vil und gnuoc bræhten dar,
1885 die sie in der stat fünden.
und hiez den frouwen künden,
daz sie sich bereiten dar zuo
und des morgens vil fruo
bî ein ander wæren
1890 und daz durch niht verbæren,
daz wære sîn wille und sîn sin.
er wolde welen under in
eine, diu im gezæme
und dem rîche rehte kæme,
1895 die wolder ze sîner ê haben.
ouch heter einen wîsen knaben,
dem hete got die sinne gegeben,
er erkande wol ir aller leben,
beide herze unde lîp,
1900 (sie wære maget oder wîp)
tugent unde missetât.
er næme deheinn an sînen rât,
ern müesez allez enden.
den wolder dar senden:
1905 sô heter gedingen unde wân,
im möhte niemer missegân.
der keiser was vil gemeit;
dô er die herberge erreit
und die frouwen gesach,

1878 liep waz im ir gemach *B*. 1880 alle *A*. 1883 und desten leipnar *B*. 1884 brahten sie dar *A*. 1885 und si *B*. 1888 vil *fehlt B*. 1893 zæme *B*. 1895 die *fehlt B*. 1896 wisen *fehlt B*. 1897—900 *fehlen B*.

1901 der erchande wol ir missetat *B*. 1902 nam *A*. 1903 der chunde im sein dinch wenden *B*. 1904 *vor* 1903 *B*. 1905 er *fehlt B*. 1906 im enchunde *B*. 1909 ersach *B*.

er kêrte wider an sîn gemach. 1910
die frowen beliben mit sorgen.
die naht unz an den morgen
daz was dehein wunder.
dâ was vil manegiu under,
diu der hôchzît wol hete enborn, 1915
wande sie hete verlorn
den magetuom vor maneger zît,
der maneger kurze freude gît.
ir was ouch gnuoc unde vil,
die von dem selben zabelspil 1920
mit worten heten vil vernomen
und wærn sîn gerne zende komen,
mohten sies guot state hân.
lange rede sul wir lân.
ir muot was maneger slahte. 1925
sie sliefen lützel in der nahte.
sie hiezen, daz ist wâr,
ir houbet twahen und ir hâr
strælen unde slihten
und ir scheitel rihten. 1930
ze den selben stunden
manec hâr wart bewunden
mit manegem kleinen borten,
gelîstet wol zen orten
von berlîn und von gesteine, 1935
geworht wol unde kleine.
die aller beste lînwât,
mit gespunnem golde wol genât,
diu in allem rîche mohte wesen
zeslagen unde wol gelesen, 1940
brîsten sie umbe ir lîp,

1910 do chert er wider *B*. 1914 vil *fehlt B*. 1915 der hofzuht leicht het *B*. 1916 wande] wan *AB*. 1919 ouch waz ir *B*. 1921 vil heten *B*. 1922 wæren gern *A* 1923, 24 *fehlen B*. 1932 wart da manich har *B*. 1937 die besten weizze leinwat *B*. 1938 golde ubernat *B*. 1939 allem lande *B*. 1941 die preisten sie umb den leip *B*.

beide maget unde wîp.
dâ wart benæt manec arm,
der wîzer was danne ein harm.
1945 diu spæhesten fürspan,
diu heiden ode kristen man
ie gewürken solde
von gesteine ode von golde,
diu mohte man dâ schouwen.
1950 die mäntel der frouwen
dorften niht bezzer sîn:
bunt, grâ, veder härmîn,
lanc, tief unde wît,
purper unde samît,
1955 brûn, grüene, gel, rôt.
des enist dehein nôt,
ob ich die mâze erkenne,
daz ich besunder nenne
daz gewant und die zierheit,
1960 diu den frouwen was bereit.
diu naht muose ein ende hân.
dô wurden die frouwen wolgetân
mit ein ander des enein:
dô diu sunne vol erschein,
1965 sie wâren wol berâten,
daz sie leisten unde tâten
rehte als in geboten was.
an ein schœne kurzez gras,
grüene ze guoter mâzen,
1970 zesamne sie gesâzen,
sie machten einen schœnen rinc.
Eraclîum den jüngelinc
hiez der keiser besenden

1942 es wære maget oder weip *B*. 1945 besten *B*. 1948 auszer gesteín und auszer golde *B*.

1952 brûn grûne veder *A*. veder *fehlt B*. 1955 grüene gel *B*. 1956 ist *B*. 1957 daz ich mazze *B*. 1958 und sunderbar *B*. 1959 alle die zierheit *B*. 1963 des *fehlt B*. 1964 als diu *B*. vol] wol *AB*. 1966 daz *fehlt B*. 1971 und machten *B*.

und im sîn dinc enden,
daz er iht langer bite 1975
und balde zuo den frouwen rite.
mit andern sînen mannen
Eraclîus reit dannen.
schiere kam er da er sie vant:
er erbeizte und gruozte sie zehant 1980
und bôt in guoten morgen.
sie genâten im mit sorgen,
manegiu was diu stille sweic,
diu niht sprach, wan daz sie neic.
Eraclîus der jüngelinc 1985
gie enmitten in den rinc
under die juncfrouwen.
er begunde sie schouwen.
zehant erkôs er im eine,
diu was lûter unde reine, 1990
ir wîpheit mohte des wol hân ruom.
sie hete wol ir magetuom
unz an den tac behalden.
sie wolde kiusche walden
die wîle und sie solde leben, 1995
die sinne hete ir got gegeben.
sie hete aber gar ir muot
an habe gewant und an daz guot
und was daz gar ir wünne,
wie sie des vil gewünne, 2000
und ouch sie des vil sêr verdrüzze
ob sîn immer man genüzze:
daz ist bœse und heizet gîtecheit.

1974 und bat in sein *B*. 1975 nicht *B*. 1976 balde *fehlt B*. 1980 er erbeizte *B*. 1981 er bot *B*. 1982 die frawen gnadeten *B*. 1984 und niht *B*. 1986 mitten *B*. 1988 an schawen *B*. 1989 do chos er eine *B*. 1990 diu lauter was *A*. 1991 moht ir haben *B*, haben *A*. 1994 der zuchte wolde si *B*. 1995 weile daz sie wolde leben *B*. 1997 aber *fehlt A*. den mut *B*. 1998 an die hab *B*. 1999 waz alle ir *B*. 2000 des *fehlt B*.

2001 wan si verdros *B*. 2002 ob ir iemen genos *B*. 2003 ist bœse und *fehlt B*. gîtecheit] gitscheit *A*, girheit *B*.

daz im got gebe leit,
2005 (ez sî wîp odèr man)
swer ir künde ie gewan;
der kunt ze swachem prîse.
Eraclîus der wîse
lie sie sitzen unde kêrte dan
2010 und sach zehant ein ander an,
der gewizzen und der gebære
wâren unwandelbære,
swer sîn rehte war nam.
ir lîp was sô minnesam
2015 geschaffen wol und schône.
ir zæme wol diu krône,
rîchtuom unde grôz gewalt.
sie was aber ein teil ze balt.
diu vil reine kiuscheit,
2020 die ein schœnez wîp unsanfte treit,
was ouch ir ein swærer last.
ir boumgarte was ze mâzen vast,
der huote hete sie sich verzigen:
dâ wâren liute in gestigen
2025 und wâren alsô verre komen,
des obezes heten sie genomen
von dem niuwen boume.
die herren nâmen des goume,
daz er sie so lange ane sach.
2030 ez wânde maneger unde sprach
'Eraclîus ist ein wîser kneht,
zewâre, er hât des guot reht,
ob er sie welt unde nimt,
wan sie dem rîche wol zimt.
2035 swer eines schœnen wîbes gert,
der ist zuo ir wol gewert,

2004 daz ir *B*. 2006 der ir *B*. 2007 er *B*. 2009 gie dan *B*. 2010 zehant sach er *B*. 2012 wandelbære *A*. 2013 der sein *B*. 2015 wol *fehlt B*. 2017 reicheit *B*. 2019—28 *fehlen B*. 2029 do er si *B*. 2030 da waz maniger der *B*. 2035 der eines *B*.

ez wart nie wîp baz getân.'
diu frouwe het des selben wân,
ir heiles tac wære komen
und hetez ouch alsô vernomen. 2040
die frouwen trouc ir wân,
sie wânde hebelîchen hân,
daz ir fremde was und unbereit.
ez was ir liep unde leit,
sie was beswæret von in beiden, 2045
daz sie müese scheiden
ir lîp von dem süezen gelust.
sie hete ir amîs bî ir brust
dem herzen nâhen geleit.
doch ist manegiu, diu nû treit 2050
ir friunt bî der zêhen.
diu lât sich ze mâzen flêhen,
wehsels mac man sie lîhte erbiten,
dâ wirt selten nâch gestriten.
daz wart leider nie guot. 2055
diu frouwe gedâhte in ir muot
'swenne ich nû gewinne
den gewalt der keiserinne
und ich ze frouwen wirde erkorn,
soldich mînen amîs hân verlorn 2060
und solde niht mêre erwarmen
an sînen süezen armen,
soldich in nimmer mêr gesehen,
sô wære mir ze mâzen wol geschehen.
doch wil ichz alsô schaffen, 2065
ich gemache in wol zeinem affen,

2037 enwart nie weip so wol getan *B*. 2038 frawe dez het *B*. 2039 wæren *B*. 2040 doch hete si es also genomen *B*. 2042 sicherleiche *B*. 2044 lip *A*. 2045 besert *B*. 2046 si den leip solde scheiden *B*. 2047 ir lip *fehlt B*. von der *B*. 2048 bei der *B*. 2050 es ist *B*. nu *fehlt B*.

2053 des wehsels *B*. 2055 es enwart selden oder leider *B*. 2056 daht *B*. 2060 solde ich *A*, sol ich danne mein *B*. 2061, 62 *fehlen B*. 2066 ich mache wol *B*.

mînen herrn, swie wîse er ist.
ich sol niezen mînen list,
daz ich in under wîln gesprechen sal;
2070 daz lieze ich niht durch die werlt al.
ichn teile mit im (deist mîn muot)
beide lîp unde guot,
ich wil in rîche machen.'
Eraclîus begunde lachen,
2075 die frouwen hiez er ûf stên,
ouch bat er dar gên
des keisers boten viere.
die kâmen dar vil schiere.
der frouwen sprach er alsô zû
2080 'edel kint, wan sagestû,
(dûne darft mir niht liegen)
wie woldestû den keiser triegen,
ob er dich ze wîbe wolde hân?'
'ir sult durch got die rede lân,
2085 herre, sprecht niht fürbaz.'
Eraclîus tet ez umbe daz,
daz sie erkande sîn wîsheit.
er sprach 'frouwe, lât iu wesen leit
iuwer missetât und gêt mit witzen
2090 an iuwer stat mêre sitzen.'
diu frouwe kêrte umb unde saz.
Eraclîus gie fürbaz,
der andern frouwen nam er war.
er sach wol ahzec an einer schar
2095 bî ein ander sitzen.
daz kam von sînen witzen,
daz er sô gâhes von in schiet.
undr in allen vant er niet

2068 sol haben meinen *B*. 2070 enliezze ich durch *B*. 2071 im mit *B*. 2076 und bat si dar naher gan *B*. 2078 die vil *fehlt B*. 2079 frouwen *fehlt B*. 2080 chint sage nu *B*. 2081 en darft *B*. 2084 die rede durch got *A*. 2085 für waz *A*. 2087 erchanten die warheit *B*. 2090 mere *fehlt B*. 2094 ein *B*. 2098 under *A*.

eine, der in gezæme,
diu dem rîche rehte kæme 2100
als er gerne wolde.
er sach daz mit golde
kupfers vil gerœtet was.
ein edel stein und ein glas
gelîchent ein ander dicke. 2105
von tumber ougen blicke
wirt vil wîser man betrogen.
ich wæne niht habe gelogen.
getorste ichz vor den frouwen jehen,
ich hân selten wîp gesehen, 2110
(ez wære maget ode wîp)
den daz herze und der lîp
ân allen wandel wære.
Eraclîus der mære
nam der frouwen aller war. 2115
dô er sie het geschouwet gar,
ichn weiz, waz ich sagen mac,
wan swie tiefe dâ verborgen lac
diu untugende, die erkander wol.
über naht liget ofte ein kol 2120
in den aschen verborgen
und glüet unz an den morgen.
sô man in danne rüeret
und den aschen zerfüeret,
sô siht man wol daz drunder lît, 2125
daz die hitze mit den liehte gît.
Eraclîus der guote
gedâhte in sînem muote
'mir geschach nie sô leide,

2099, 2100 *fehlen B.*

2105 geleichet an ein *B.* 2106 von der tumben *B.* 2108 niht vil han *B.* 2109 ich es veriehen *B.* 2110 wip *fehlt B.* 2111 maget] man *AB.* 2115 und der frawen genam aller *B.* 2116 sei beschowete gar *B.* 2116 *vor* 15 *B.* 2117 ich iu gesagen *B.* 2120 leit vil dicke ein *B.* 2121 under aschen *B.* 2123 als man *B.* 2125 wol *fehlt B.* dar under *A.* 2129 enschæch *B.*

2130 swenne ich nû von hinnen scheide,
mac ich mînen herren nicht gewern
eins wîbes, als wir beide gern.
mac ich die niht vinden
bî den edeln kinden,
2135 under den frouwen allen,
daz muoz im missevallen
und beginnet velschen mînen sin,
des ich vil gewis bin.
von den selben schulden
2140 muoz ich genuoc erdulden
spot haz unde nîden.
doch wil ich gerne lîden,
swaz mir ze lîden geschiet.
got, der mich ie beriet,
2145 berâte mich durch sîn êre.
swenne ich mit sîner lêre
mînen herren betrüge
und im sagte eine lüge,
diu im ze schaden möhte komen,
2150 des gewünne ich mæzlichen fromen
und würde mîn kunst ze nihte.'
er machte enalgerihte
undern frouwen einen grôzen schal.
er gap in urloup über al
2155 und hiez sie ze lande varn,
daz sie got müese bewarn.
er sprach 'ez wære ein swachiu triuwe,
soldich tûsent herzenriuwe
under disen frouwen machen
2160 umb einer frouwen lachen.
wir sulen uns berâten baz.

2130 nu *fehlt B.* 2131 sol ich *B.* 2132 weibes dez wir *B.* 2133 und ob ich der niht vinde *A.* 2134 bi disen *B.* 2135 under disen junchfrawen *B.* 2140 ich von genûgen *B.* 2142 doch *fehlt B.* ich wil *B.* 2145 der berate *B.*

2158 under den *A.* 2154 in *fehlt B.* 2156 got *fehlt B.* 2157 daz wær *B.* 2160 durch eines weibes lachen *B.*

ich tuon es niht umbe daz,
daz ich durch daz erwinde,
daz ich niemen vinde:
ze der swachesten wære wol bewant 2165
beide krône unde lant;
ez sol iu niht wesen leit.'
dô kêiten die frouwen gemeit
ir ieslîchiu ze hûs.
ouch reit der junge Eraclîus 2170
mit den boten gein der stat.
got er flîzeclîchen bat
daz er im den sin behuote,
wan in vil sêre muote,
daz im daz wunder was geschehen 2175
und hôrte in doch des niemen jehen.
daz buoch saget uns alsus:
dô der junge Eraclîus
in die stat geriten kam,
do ersach er, des er war nam, 2180
als ez wesen solde
und ez got füegen wolde,
ein schœne magt, diu was ein kint,
daz er dâ vor noch sint
schœners nie niht gesach. 2185
ich wæne, im lieber nie geschach.
ir lîp der was gehiure,
ir herze âne siure.
als minneclich was ir lîp,
solde ein wîse man ein wîp 2190
wünschen nâch sîner wal
von der scheitel hin ze tal,

2162 ich entûn *B*. 2163 ich sus verwinde *B*. 2164 wan ich deheine vinde *B*. 2167 von diu lat es iu *B*. 2168 vil gemeit *B*. 2169 isliu *A*. 2170 do reit *B*. 2173 in *A*. 2177 ditze *B*. 2179 reiten began *B*. 2180 do sach er der er *B*. 2184 er vor dez noch *B*. 2185 deheine schoner nie gesach *B*. 2186 im liebe dar an geschach *B*. 2187 leip waz wol gehiure *B*. 2188 daz hertze *B*, herz als eine flure *A*. 2189 si het ein so minniehleichen *B*. 2190 man umb ein *B*.

swes er im erdenken künde,
ich wæne, erz allez an ir fünde,
2195 gar unde niht ein teil.
daz was ir glücke unde ir heil.
mit den ougen begap er sie nie,
unz sie in ein hûs gie.
daz was nider und niht hô,
2200 mit schindeln gedaht und mit strô,
der zûn der wende der was fûl.
enmitten stuont ein krumbiu sâl,
diu was des swachen hûses kraft,
die râven wârn dar an gehaft.
2205 Eraclîus daz niht enlie,
er erbeizte unde gie
für des hûses tür stân.
ein altez wîp ersach er sân,
diu saz bî einer gluot.
2210 er wart frô und wol gemuot
und bôt dem wîbe guoten tac,
dâ sie bî ir fiure lac.
sie sprach 'got lône iu, waz gebietet ir?'
'liebiu frouwe, wan sagt ir mir,
2215 wen bestêt daz kint?' 'waz welt ir sîn?'
'berihtet michs, liebiu frouwe mîn,
ich frâge iuchs wan durch guot.'
'ich sage iu waz ir tuot.
gêt zuo andern kinden!
2220 ir mugt hie manege vinden,
diu iuch iuwers willen wert
und wan drîer phenninge gert.

2194 allez *fehlt B.* 2197 begab ougen *A.* 2200 mit schoube dechet *B.*

2201 zun und diu want waren *B.* 2202 da enmitten *B.* 2203 waz gar dez hauses *B.* 2204 die sparren *B.* 2205 daz *fehlt B.* 2206 erbaiszet sa und *B.* 2208 sach er gan *B.* 2209 diu het sich gehabt zu einer *B.* 2210 was *B.* 2212 bei dem fiure *B.* 2215 wem stet *A*, wez ist *B.* 2216 mich sein libiu muter mein *B.* 2217 iuch *fehlt B.* niewan *B.* 2218 iu herre wie ir *B.* 2221 iuch allez iwers *B.* 2222 und niht wan drei *B.*

ir væle ist nie so dünne,
si ensî von dem besten künne,
daz ze Rôme wesen mac. 2225
solde ir vater unz an disen tac
und ir muoter gelebet hân,
ir müest uns dirre rede erlân.
nû sint sie leider beidiu tôt,
als got wolde und gebôt.' 2230
Eraclîus sprach aber sân
'frouwe, lât die rede stân.
lobt den himelischen got:
ez ist sîn wille und sîn gebot
daz ich sie hân funden. 2235
sie sol in kurzen stunden
komen ze grôzen êren.
ir heil sol sich mêren,
sie sol werden keiserîn.'
'herre, lât die rede sîn, 2240
swaz ir geordnet ist von got,
daz wirt ir. ez ist des keisers bot
wol bî tûsent frouwen:
die lât man in schouwen.
daz ist ein wîser junger man, 2245
der vil wol erkennen kan
ir ieslicher herze unde lîp,
sie sî maget ode wîp.
der erwelt dem keiser eine:
beidiu ros und gesteine 2250
kan er wol erkennen.'
sie sprach 'ich solde in nennen,
wan daz ich sîn vergezzen hân.'
Eraclîus sprach aber sân

2223 vel ist so *B*. 2228 dirre frage *B*. 2229 beidiu laider *B*. 2231 aber *fehlt B*. 2233 den lopt *B*. 2240 ir wirt wol lat *B*, la *A*. 2242 alsam ist gebot *B*. 2243 bie fünfe tusent *A*. junchfrawen *B*. 2244 lat iuch man schawen *B*. 2245 da ist *A*. 2245—48 *fehlen B*. 2249 der *fehlt B*. 2250 beidiu *fehlt B*.

2253 ich ez *B*. 2254 aber *fehlt B*.

2255 'der selbe bote der bin ich,
erkennet ir in, sô erkennet mich!
ich bin dâ gewesen disen tac,
swie lützel ez mich vervâhen mac,
ze einem wunder mac manz zeln,
2260 ûz in allen mohte ich niht erweln
eine diu im töhte,
die er mit êren haben möhte.
nû hât daz got gefüeget,
daz mich der tugent genüeget,
2265 die mîn ouge an dem kinde siht
und ir daz herze mîn giht.
der heilege geist der wont ir bî,
ir lîp ist sælec, daz herze frî
aller slahte bôsheit.'
2270 dô saz er ûf unde reit
harte frœlîchen dan.
die herren sâhn ein ander an,
die mit im ze hove riten,
wan sie kûme des erbiten,
2275 ob daz wunder möhte ergên.
nû wâren sie komen und giengen stên
für den keiser Fôcam,
der sie gerne sach und vernam,
wie ez ergangen wære.
2280 dô sagten sie im daz mære,
wie ez allez komen was.
do erlachte der keiser Fôcas.
'Eraclî, swie mir geschiht.
von dînem râte kum ich niht.

2255 der *fehlt B.* 2256 ir den so erchennet ir mich *B.* 2258 daz mich nicht vervahen *B.* 2260 daz ich nuzzer in allen nicht chan welen *B.* 2262 er gerne haben *A*, haben *fehlt B.* 2265 ouge *fehlt B.* 2266 im daz herze mit gicht *B.* 2267 geist wonet da bei *B.* 2268 ist heilich und frei *B.* 2274 vil choume erbiten *B.* 2275 ob es alse muste *B.* 2276 si chomen fur ir herren stan *B.* 2277—80 *fehlen B.* 2281 und sagten im wie es ergangen was *B.* 2282 lachte *B.*

swie duz schaffest, alsô muoz ez sîn. 2285
nû sage mir, lieber friunt mîn,
wâ ist daz wîp (ode ist sie maget?)
von der mir die herren hânt gesaget?'
'jâ sie, herre, daz ist wâr,
des ich mich wol vermezzen tar, 2290
sie ist ein gimme reine.
von fleische und von gebeine,
des lîbes und des muotes
sô kam nie niht sô guotes
ûf diser breiten erden, 2295
daz ze wîbe solde werden.
ich weiz sicherlîchen wol,
swaz guotes an wîben wesen sol,
daz ir lîp des niht enbirt.
sie ist heilec unde wirt, 2300
sol sie lange ode kurze leben.'
'solde ich danne dâ wider streben?
(lange rede sul wir lân)
die sol ich nemen und gerne hân,
sô möhte mir niemer werden baz.' 2305
'herre, ir sult merken daz,
welt ir iuch selbn an ir bewarn,
sô sol sie nimmer missevarn,
noch tuon wider iuwern hulden,
ez enkome von iuwern schulden.' 2310
'daz bewar ich gerne.' 'des habt ir reht.
ir habt deheinen sô getriuwen kneht,
dem iuwer êre sî sô liep,
ir mugt in ze dicke heizen diep,

2287 oder *A* sie ein mget *B*. 2290 getar *B*. 2291 ein gimme reine] ist ir immer eine *AB (H)*. 2293 gutes *B*. 2294 wart nie *B*. 2296 ze einem weibe *B*. 2298 weibe *B*. 2299 nine *B*.

2304 geren *vor* nemen *B*. 2305 enmochte *B*. 2307 selben *A*. 2308 si ensol nimmer *B*. 2309 schulden *A*. 2310 es chom *B*. 2310 *fehlt A*. 2311 ich wol ir habt es recht *B*. 2312 enhabt so deheinen *B*. 2314 in so vil heizzen einen diep *A*.

2315 âne schulde schelten unde slân,
mac erz tuon, er sol iuch lân
und wenden sînn dienst anderswar.'
'hei wie wol ich das bewar.'
'sô wizzet daz sunder wân,
2320 swaz ich iu von ir gelobet hân,
daz ich iuch des alles wer.'
'nû var enwec und brinc sie her.
got habe uns beide in sîner phlege!'
Eraclîus reit after wege,
2325 schiere kam er, da er sie vant.
daz kint fuorte er zehant
ûf des rîches palas,
dâ der keiser mit den fürsten was.
mit schœnem antvange,
2330 mit grôzem gedrange
wart diu maget wolgetân
geleitet für den keiser sân,
der sie vil gerne sach.
sîn ouge dem herzen verjach,
2335 ezn hete solches niht gesehen.
des muosen ouch die fürsten jehen
und alle, die dâ wâren.
ir sprechen und ir gebâren
muose man sêre prîsen,
2340 die tumben und die wîsen,
die liute alle gelîche.
do besande der keiser rîche
zwelf altfrouwen,
die hiez er balde zouwen,
2345 die besten von al der stat.
flîzeclîchen er die bat,

2315 oder slan *B*. 2316 getun *B*. 2317 sinen *A*. 2318 er sprach wie *A*. 2319 so seit sicher an wan *B*. 2322 var ich und *B*. 2323 iuch bede *B*. 2328 mit seinen mannen was *B*. 2330 in grozzem *B*. 2334 iach *B*. 2335 enhet so schones niht *B*. 2336 musen im die *B*. 2337 und *fehlt B*. 2239 musen si *B*. 2242 do *fehlt A*. 2343 und zwelf *A*. 2345 al *fehlt B*. 2346 er sei *B*.

daz sie sich underwünden,
sô sie aller beste künden,
des kindes und ez bereiten,
ez badeten unde kleiten 2350
mit dem besten gewande,
daz man in dem lande
iendert mohte vinden.
er wolde niht erwinden,
über vierzehen naht, 2355
(alsô hete er gedâht)
wolder offenlîchen briuten.
sînen ambetliuten
hiez er allen künden,
daz sie sich underwünden 2360
und inz liezen sîn bevoln
ode sie müesen sînen zorn doln.
Athânais hiez diu maget,
als uns daz buoch hât gesaget,
diu reine und diu guote. 2365
die nâmen nû in ir huote
die frouwen, die ir solden phlegen
und liezen niht under wegen,
swaz ez ze rehte solde hân,
daz gwan man dem kinde sân. 2370
kleider wurden ir bereit
in maneger hande zierheit,
als ir hêrschaft wol gezam.
und sâ, dô der tac kam,
dô bat der keiser Fôcas 2375

2348 des chindes so si beste *B*. 3849 des kindes *fehlt B*. ez wol beraiten *B*, bereiden *A*. 2350 ez *fehlt B*. er bat ez schone cleiden *A*. **2354** enwolde *B*. 2355 er wolde uber virtzich *B*. 2356 *vor* 55 *B*. 2357 wolder *fehlt B*. brouten *A*. 2359 allen dauten chunden *B*. 2361 und es in lieze *B*. 2362 daz si seinen zoren icht musen *B*. 2364 buch saget *B*. 2366 do nam si in *B*. 2368 sie enliezzen *B*. 2369 des sie ze *A*. 2370 dem chinde man daz gewan *A*. 2371 von gewande wart ir *B*. 2372 maniger slacht *B*. 2373 als ez der herschaft *B*. 2374 und sa *fehlt B*. tach und die zeit cham *B*.

den herren, der dô bâbest was,
daz er in wolde wîen
und sîn schœne amîen.
des was der bâbest bereit.
2380 kardenâle und diu pfafheit
wâren swie er wolde.
zwô krône von golde
wurden gewîhet sâ zehant
und ir keiserlich gewant,
2385 scepter unde kurzebolt,
daz koste silber unde golt
nâch Rômære rehte.
funfzec sîner knehte
gap er des tages swert
2390 die des den keiser dûhten wert;
daz was billich unde reht.
Eraclîus, der junge kneht
gewan des tages rîters namen.
des dorfter sich niht schamen,
2395 wan im wol wâfen was geslaht.
der schal werte unz in die naht:
des manec varnde man genôz,
den dar ze komen niht verdrôz;
der wart rîche alzehant.
2400 man gap in phärt und gewant.
ez leite etelîcher an,
daz sîn vater und sîn an
sô guotes nie niht gewan.
sus geschiht noch manegem man.

2377 solde *B*. 2379 gereit *B*. 2380 die cardenale *B*. 2382 chron geworcht von *B*. 2384 daz zu ander in gewant *B*. 2385 sein zeptrum und sein churtzebolt *B*. 2386 daz *fehlt B*. 2388 dreiszich *B*. 2392 der weise chnecht *B*. 2389—92 *fehlen A*. 2394 endorft *B*. 2395 wan es waz im wol beslacht *B*. 2396 unz an die *B*. 2399 die wurden reich sazehant *B*.

2401 daz leit man sumeleich an *B*. 2402 vater oder sein *B*. 2403 niht *fehlt B*. 2404 dez selben phliget noch manich *B*.

dô der keiser des nahtes gaz 2405
und eine wîle dar nâch gesaz,
daz volc zergie und gelac der schal,
sie giengen slâfen über al.
als tet ouch der keiser sân.
die juncfrouwen wolgetân 2410
leite er an sîn bette.
dô spilter ûf ir wette
eines spiles, des er kunde,
des sie ê nie begunde.
diu frouwe bedahte ir hemde: 2415
daz machter ir sô fremde,
daz sie enweste, war ez kam.
daz selbe spil machet zam
manec herze wilde.
sie schermte mit ir schilde 2420
und werte sich, unz er gelac.
diu naht zergie und kam der tac:
der herre was wol gemuot.
des tages teilte er sîn guot
wol nâch sînen êren. 2425
niemen dorfte in lêren
geben unde lîhen,
geweren und verzîhen:
er was ein volkomen man
und endete, swes er began. 2430
er pflac des rîches schône;
nâch dem vil süezen lône,
daz got sînen kinden gît,
dâ warp er nâch alle zît:
daz ist der êwige lîp. 2435
des selben pflac sîn schœne wîp,

2405 des nahtes *fehlt B.* 2406 und unlange dar *B.* 2414 sie doch nie vor begunde *B.* 2415—22 *fehlen B.* 2423 waz vil wol *B.* 2425 vil nach *B.* 2426 in dorft niemmen *B.* 2427 geben noch leihen *B.* 2428 loben noch verzeihen *B.* 2430 und verendet wol swes *B.* 2432 suzzem *A.* 2434 ze aller *B.* 2436 phlach ouch sein weip *B.*

diu vil reine Athânais.
sie behabte den besten prîs,
den ie frouwe gewan.
2440 ich enmac noch enkan
gesagen gar die tugent,
die diu frouwe in ir jugent
aller tägelîche begie.
sie gap, swaz sie vervie,
2445 durch got und durch ir êre
und minnete dar zuo sêre
zuht, kiusche unde diemuot.
swer daz selbe gerne tuot.
wil erz die lenge trîben,
2450 er wirt von guoten wîben
gelobet unde gêret
in swelh lant er kêret.
diu keiserîn Athânais
diu was biderbe unde wîs,
2455 des muose sie geniezen.
nû lât iuch niht verdriezen,
ich sol iu sagen fürbaz.
ir habet wol vernomen daz,
daz ein man und sîn wîp
2460 suln sîn ein sêle und ein lîp.
daz wâren sicherlîchen sie,
ist ez nû ode wart ez ie.
swaz dem einen geschach,
ez wære liep ode ungemach,
2465 daz dolten sie gemeine.
ir minne diu was reine.
diu liebe den herren sô betwanc,
daz er eins halben tages lanc

2437 diu chaiserin Athanays *B*. 2438 die gewan wol den *B*, behapte von lobe den *A*. 2440 enmach gesagen noch *B*. 2441 gesagen *fehlt B*. alle die *B*. 2443 reinchleich begie *B*. 2444 gevie *B*. 2445 ir *fehlt B*. 2449 er es lange *B*.

2457 wil iu *B*. 2459 daz der man *B*. 2460 sulen wesen ein leip *B*. 2467 herren twanch *B*.

die frouwen selten vermeit,
noch von sînem hûse gereit 2470
über eine halbe mîle.
den herren dûhte diu wîle
niender kürzer, denne dâ sie was.
der rîche keiser Fôcas
(waz mac ich sprechen mêre?) 2475
in twanc ein teil ze sêre
diu minne, als sie manegen tuot.
an sîn wîp muoser den muot
zallen zîten wenden.
diu liebe kan wol blenden 2480
einn man, daz er niht gesiht
und nimt im doch der ougen niht.
alsô het sie im getân.
des muose der rîche keiser lân
vil dinges under wegen, 2485
daz er berihten solde unde phlegen.
die mâze hête er begeben:
als diu minne wolde, sus muoser leben.
dô kam ze Rôme mære,
daz ze Rabene ein herre wære, 2490
der satzte sich tägelîche
wider rœmisch rîche:
daz was ein michel baltheit.
dannoch was diu kristenheit
weder sô breit noch sô wît, 2495
als sie worden ist sît.
man sagte, er wære geriten mit her
ze tal bî dem ôster mer
ze Ancône in die marke:

—

2470 raeit *B.* 2472 diu *fehlt B.* 2473 churtz wan wa si *B.* 2475 sagen *B.* 2479 tegenleich wenden *B.* 2481 den man *B.* 2484 des *fehlt B.* muste lan *B.* 2487 der maze het er sich gegeben *B.* 2490 der herre der zeraben wære *B.* 2492 wider daz reiche *B* 2495 weder breit *B.* 2496 so sie von gotes genaden ist worden seit *B.* 2497 man sagte *fehlt B.* mit seinem here *B.* 2499 Ancône] Anschouwe *A*, ze Raven an die *B.*

2500 die het er gewüestet starke.
daz was dem keiser swære,
er besande Rômære,
ze den senatôren nam er rât
umb sô getâne missetât,
2505 swaz sie dar umbe diuhte guot.
sie gevielen alle an einen muot
und rieten im, daz er zehant
nâch den fürsten sande in diu lant
unde hervart hieze swern.
2510 ern kunde sich des niht erwern,
ern müese im daz lant rûmen.
ouch solder sich niht sûmen,
daz wære des rîches êre.
dô sûmter sich niht mêre,
2515 er hiez swern hervart.
als der herre enein wart
sô wart diu samnunge geleit.
dem herren wart sîn schade leit.
doch tet im daz michel wirs
2520 (ez ist wâr, geloubet mirs)
an herzen und an lîbe,
daz er von sînem schœnen wîbe
scheiden solde unde varn.
die wolder gerne sô bewarn,
2525 daz er ân angest wære
von ir bœser mære.
von den selben sachen
muose der keiser wachen,
er wolde ode enwolde.

2500 und het si gewüstet *B*.

2506 gedachten alle in einen *B*. 2507 daz er boten sande *B*. 2508 zu den herren von dem lande *B*. 2509 herfart hiezzen *B*. 2510 dez enmocht er sich nicht *B*. 2511 er muse *B*. 2512 auch endorft er *B*. 2513, 14 *fehlen B*. 2515 hiez sei sweren *B*. 2516 in eine *A*. 2517 so *fehlt B*. auf geleit *B*. 2519 daz vil wirs *B*. 2521 an dem herzen an dem leibe *B*. 2522 schœnen *fehlt B*. 2523 schaiden muz und *B*. 2524 so *fehlt B*. 2528 herre *B*.

so er von rehte slâfen solde. 2530
aller hande liute
phlegent des noch hiute,
swer ein kleinôt gewinnet,
daz er von herzen minnet,
(eins wîbes wil ich gedagen 2535
die wir von rehte müezen tragen
ze næhste in dem muote)
ern schaffe im bezzer huote,
denne einem, daz er ze nihte hât,
(des getuot er harte lîhte rât): 2540
des twinget in diu liebe.
ouch fürhtet er die diebe
von bœsen listen, die sie habent,
daz si im die wende undergrabent
und sô nâhen geslîchent dar, 2545
daz sie ez sus begrîfen gar;
der bewart ez, sô er beste kan.
swer nie herzeliep gewan,
der velschet lîhte disiu wort.
sie jehent, die des hânt bekort, 2550
ez beneme diu minne
vil wîsem man die sinne,
daz er niht wol mac bewarn,
ern müeze dicke missevarn
und sich der êren sô bewiget, 2555
daz er enruochet wâ sîn lop geliget.
des ist diu minne vil gemeit:

2530 swenne er slaffen *B*. 2531 aller slachte *B*. 2533 swer in chleinot *B*. 2534 er in von *B*. 2536 wir zenæhest muzzen *B*. 2537 an dem hertzen und an dem *B*. 2538 er schaft im *B*. 2539 eines des er lib niht enhat *B*. 2541 des stiuret in *B*. 2542 er vorch daz die *B*. 2543 mit posen *B*. 2544 daz sie *fehlt B* durchgraben *B*. 2545 geslichen *A*, sleichen *B*. 2546 ez *fehlt A*. sis leicht engriffen *B*. 2547 er bewart es *B*, bewærte *A*. 2548 der nie *B*. 2550 die ir hant gehort *B*.

2551 sie iehent ez *A*. 2553 mach wol *B*. 2254 es enmüzze underweilen missevarn *B*. 2555, 56 *fehlen B*. 2557 vil *fehlt B*.

sie kan ouch (deist diu wârheit)
den tumben wol gelêren
2560 sprechen unde tuon nâch êren.
dô der tac nâhen began,
mit Eraclîô, dem wîsen man,
wart der herre ze râte,
eines âbendes spâte.
2565 er sprach 'ich dunke mich ein sælec man,
daz ich dîn kunde ie gewan,
Eraclî, lieber friunt mîn,
ezn mohte anders niht sîn,
wan daz mirz got gestatet hât.
2570 ich hân sîn gerne dînen rât,
wie ich dâ mite sô getuo.
ze dem næhsten mântage fruo
muoz ich scheiden hinne
von der lieben keiserinne,
2575 diu mir ist vor allen wîben,
und sie muoz hie belîben:
daz mînem herzen wê tuot.
nû ist dehein wîp sô wol gemuot,
daz fremden unde mîden
2580 die lenge müge lîden,
des hân ich die wârheit ervarn.
ich wil ez gerne alsô bewarn,
daz ich des iht engelte,
man lobe mich oder schelte.
2585 ich sol ir alsô heizen phlegen,
wær ich fünf jâr under wegen,
daz sie nimmer missetuot,
sô wol sol sie sîn behuot.

2558 daz ist *AB*. 2563 gie der *B*. 2564 des abendes *B*. 2569 mir dein got gegunnet hat *B*. 2570 nu han ich gerne *B*. 2571 so *fehlt B*. 2572 dez næchesten morgens frû *B*. 2578 so enist nehein *B*, dehein herze so *A*. 2579 diu ungefuges meiden *B*. 2580 müge treiben *B*. 2582 da von wil ich es niht sparen *B*. 2587 nimmer an mir missetut *B*, *dann:*

nu ist deheine herze so wol gemût *A*.

den liuten sol ich sie verheln.
state lêret diebe steln, 2590
daz was ie und muoz immer sîn.'
'daz widerrâte ich, herre mîn.'
'sol ich sie âne huote lân?'
'jâ: lât sie rîten unde gân,
swar sie selben dunke guot.' 2595
'sô würde ich nimmer wol gemuot.'
'war umbe? si ist sô stæte,
ê daz sie missetæte,
sie læge ê sicherlîchen tôt.'
'Eraclî swîc, huote ist nôt. 2600
der aller wîseste man,
von dem man gesagen kan,
daz was der künec Salomôn,
der enphie von wîben bœsen lôn.
umbe Sampsônen merke, 2605
waz gnôz er sîner sterke?
des hân ich alles gedâht,
daz siez sô verre hânt brâht,
als ich selbe schouwe,
daz ich in niht getrouwe.' 2610
Eraclîus sprach aber dô
'umb die rede stêt ez sô
rehte als umb ein topelspil,
swer ez ze rehte merken wil.
ez ist wâr und niht gelogen, 2615
ez vellt einem rîchen herzogen
als schier ein esse ode ein tûs,
als dem bœsten von dem hûs.
einem man niht wîbes wider vert,

2589 liuten wil ich *B.* verheln] enpfeln *A*, enpevelhen *B.* 2590 lert den liep diep *B.* 2591 daz ist und *B.* 2596 so enwirde *B.* 2596 vor 95 *B.* 2598 daz *fehlt B.* 2600 swîc *fehlt B.*

2603 der herre *B.* 2604 von Biben *A.* solhen lon *B.* 2605 dem verriet daz weip sein sterche *B.* gnoz ich siner *A.* 2606—10 *fehlen B.* 2612 die frawe stet *B.* 2613 rehte *fehlt B.* vederspil *B.* 2614 ob man es rehte *B.* 2618 so dem *B.* 2619 wibes *fehlt B.*

2620 wan als diu sælde im beschert.
ez wirt ofte ein übel hût
eines rîchen mannes brût,
diu bitter ist und sûrè;
und nimt ein armer gebûre
2625 vil lîhte dâ wider eine,
diu lûter ist und reine.
ouch habe wir wol vernomen,
der gevangen ist vil hin komen,
die in starken türnen lâgen,
2630 der viere ode sehse phlâgen,
und iedoch den list gewunnen,
daz sie dar ûz entrunnen.
swer aber einen biderben vât
und in ûf sîne triuwe lât,
2635 ê er sîn triuwe verlüre,
ich bin gwis, daz er ê verküre,
swaz erbes im sîn vater lie.
alsô kumt ez umbe die,
den got die wîsheit hât gegeben,
2640 daz sie künnen tugentlîchen leben
swer der ze sêre hüetet,
der wermet unde brüetet,
der siudet unde briuwet
daz in dar nâch geriuwet.'
2645 'Eraclî, vil lieber man,
ichn mac gevelschen noch enkan
dînen sin und dîne witze.
mîn wille ist, daz ich besitze
eine stat genuoc vast.

2620 im diu *B*. 2622 eines vil reichen *B*. 2624 so nimt sein armer nachgebaure *B*. 2625 da wider leicht einer *B*. 2626 diu gut ist *B*. 2627 hab *A*. wir vil *B*. 2628 daz der *B*. 2629 in dem tieffen turen *B*. 2631 und doch *B*. 2633 ein frumen ritter veht *B*. 2635 verlür *AB*. 2536 verkür *AB*. 2538 so chumpt *B*. 2540 diu chan wol tugentleiche *B*. 2642 der frumt unde *B*. 2643 er sudet *B*, schundet *A*. 2644 im *A*. 2645 Eraclius *B*. 2646 enmach gesagen noch *B*. 2647 deine sinne *B*.

ich wil dâ wesen gast, 2650
unz ich sie gewinne;
daz râtent mîne sinne.
waz mac ich dir gesagen mê?
ichn weiz, wanne daz ergê,
über lanc oder schiere. 2655
mîner manne viere
und ir wîp hânt mir gesworn,
die ich dar zuo hân erkorn.
die sulen mir sie sô bewarn,
daz ich ân angest müge varn, 2660
ûf dem besten turn, den ich hân.'
'herre, daz ist niht wolgetân.'
'Eraclî, daz sî da mite:
ob al diu werlt dâ wider strite,
ich lieze ir âne huote niht.' 2665
'wie, ob iu danne misseschiht?
des sol ich deheine schulde hân.'
'jâ, ich wil dichs ledec lân.
ezn wart nie vederspil
(ichn weiz, ob dû ez wizzen wil) 2670
sô guot noch sô wol gezam,
swenne man sîn bœsen war nam,
ez wurde lîhte wilde.
wan die breiten schilde,
ez würde maneger sêre wunt, 2675
der ûz strîte kumt gesunt.'
Eraclîus sprach 'ez ist niht guot,
swer dem wîbe leide tuot,
diu sich flîzet an reiner tât

2658 wa mage *A.* daz tut meinem hertzen we *B.* 2654 daz enwaiz ich wannen erge *B.* 2654 *vor* 53 *B.* 2657 iriu *A.* 2659 si wellent mir *B.* so *fehlt B.* 2662 gůt getan *B.* 2664 alle *A.* 2665 neliezze si an *B.* 2666 wie *fehlt B.* 2667 des wil ich *A.* 2669 es enist dehein federspil *B.* 2670 ob du es rechte merchen wil *B* 2671 noch rechte zam *B.* 2672 der sein *B.* 2673 enwurde *B.* 2674 wan durch die *B.* 2675 ez *fehlt B.* 2676 der von dem strite ritet wol gesunt *B.* 2677 enist *B.* 2678 der dem *B.* 2679, 80 *fehlen B.*

2680 und er sies engelten lât.
daz was ie und muoz immer sîn'
sprach er, 'lieber herre mîn,
daz ein man vil sanfter ranc
als in diu rehte liebe twanc,
2685 swaz dinges er worhte,
danne daz erz tet mit vorhte.
als ist ein guot wîp gemuot:
swer nâch ir willen tuot,
daz ist sîn bestiu huote.
2690 ditz merket in dem muote!
ez ist aber manec man,
der daz getuon mac noch enkan,
sie irret maneger slahte nôt.
vor schame muoz er werden rôt,
2695 der dem ungelônet lât,
der im wol gedienet hât.'
der rât muose ergân.
Eraclîus lie die rede stân,
wan er vervie dâ lützel mite.
2700 ez ist maneges herren site,
dêr entuot noch enlât
durch deheines mannes rât,
wan durch sîn selbes sinne,
er verliese ode gewinne.
2705 dâ gêt dicke schade nâ.
der keiser hiez bereiten sâ
einen turn, den er het erkorn,
(daz bezzer wære verborn)
der hôch was unde wol verspart.
2710 diu frouwe dar ûf gesatzt wart,
diu vil reine Athânais.

2681 daz ist und *B*. 2682 friunt mein *B*. 2683—96 *fehlen B*. 2697 zergan *B*. 2699 lutzel der mit *B*.

2701 daz er entut *B*. 2702 mannes seines rat *B*. 2703 wan nach sein *B*. 2705 get vil diche *B*. 2706 brieten *B*. 2708 verloren *B*. 2709 der waz hoch unde hart *B*. 2710 gesatzet *A*, geleit *B*. 2711 vil *fehlt B*.

daz widerredete sie deheinen wîs.
die frouwen kâmen und ir man,
die der keiser dar zuo gewan,
den bevalch er die huote. 2715
Athânais diu guote
diu beleip: der keiser fuor.
er gebôt, daz man swuor
(ez wære rîter oder kneht)
den herfride: daz was reht. 2720
als er des frides het gedâht,
von dem tage über zweinzec naht.
kam er ze Rabene ûf den plân.
er besaz die selben stat sân
beidenthalp unz an daz mer. 2725
die burgære satzten sich ze wer
gelîch vil guoten knehten.
swer dâ wolde vehten,
der vant des stat in kurzer zît.
sich huop dâ maneger hande strît, 2730
man sach dâ stechen unde slân.
die geste kunden sie wol enphân
mit manegem scharpfen pfîle.
dâ wart gemacht in einer wîle
manec witewe unde weise, 2735
die der keiser an sîne reise
dar nâch nimmer mê gebat.
sîn engalt ouch maneger in der stat.
durch die veigen wart ez erhaben,
ez lief maneger an den graben 2740
so er wider kêrte, daz er hanc.

2712 redete *fehlt B.* 2714 zu nam *B.* 2715 enphalch man diu *B.* 2717 diu *fehlt B.* 2720 den *fehlt B.* 2720 *vor* 19 *B.* 2721 des frides *fehlt B.* 2722 virtzich *B.* 2723 an di plan *B.* 2224 unde besaz diu stat *B.* 2725 unz *fehlt B.* 2728 da musen si vechten *B.* 2729, 30 *fehlen B.* 2731 man sach da *fehlt B.* schiezzen stechen *B.* 2733 mit ir starchen pheilen *B.* 2734 da waren in *B.* 2735 gemachet manich weitiv wūd' wîse *B.* 2736 siner *A.* 2737 dar nach me *fehlt B.* 2738 des engalt maniger *B.*

einer weinde, der ander sanc,
einer genas, der ander starp.
als einer nâch heldes lobe warp,
2745 sô kôs man eines zageheit.
als einer grôzen kumber leit,
der ander mit gemache was.
alsô muose der keiser Fôcas
von sturme lîden grôze nôt.
2750 manec man beleip dâ tôt,
der wol wære genesen,
solder dâ heime sîn gewesen.
des keisers wil ich nû gedagen,
und wil von der frouwen sagen
2755 von der er was gescheiden.
der begunde nû leiden
in dem turne, dâ sie lac.
ezn was dehein sô liehter tac,
ern diuhte sie tunkel unde lanc.
2760 des muose ir freude werden kranc.
sie gedâhte in ir muote
'herre got der guote,
wes hât mîn herre gedâht,
daz er mich tac unde naht
2765 sô vaste lât besliezen?
mich mac wol verdriezen,
daz ich der liute niht sehen muoz,
den ich gerne büte mînen gruoz
minneclîch, als ich dicke hân.
2770 man wænet lîhte, ich habe getân
wider mînes herren hulde,
daz man ez tuo von schulde.

2742 der eine *B*. 2744 so einer heilos rum erwarp *B*. lop *A*. 2746 so einer *B*. 2748 so *B*. 2750 da beleip vil maniger tot *B*.

2752 muz er *B*. 2753 ich gesweigen *B*. 2754 wir sulen sagen seinem weibe *B*. 2756 begunde ir leben leiden *B*. 2761 irem *B*. 2762 got durch din gûte *A*. 2763 herre mit mir gedacht *B*. 2767 die laute *B*. 2770 man sol wænen ich *B*. missetan *A*. 2772 daz er es tuo von meiner schulde *B*.

nein ich aber, weiz got.
ich hân mich in ernest und in spot
unz her vil wol behuot, 2775
ich beswârte im nie sînen muot:
waz hân ich des genozzen?
ich lige hie verslozzen
in disem turne als ein diep.
wære ich mînem herren liep, 2780
als er ofte hât verjehen,
sô wærez nimmer geschehen.
ich weiz wol, er sündet sich,
hazzet er âne schulde mich.
war umbe tæte er aber daz? 2785
lîhte ist im etewaz
von mir gesaget, des niht ist.
ich weiz niht, durch welhen list
er ez anders habe getân.
ez bringet mich in manegen wân. 2790
ez ist ein michel unrât.
swer im daz gerâten hât
oder im hât gelêret,
daz er sich sus entêret,
der hât mir übel mit gevarn. 2795
wie sol ein wîp sich nû bewarn?
ez hât einiu alsô guot,
diu an ir manne missetuot
und ir lîbe niht entwert,
(diu sælde diu ist ir beschert) 2800
als einiu, diu sich twinget

2773 aber ich *B.* 2775 vil wol untze her *B.* 2776 enbeswart *B.* 2778 beslozzen *B.* 2779 alz ich sei ein boser diep *B.* 2781 diche *B.* geiehen *B.* 2782 enwær *B.* 2784 und hazzet an *B.* 2785 tůt *B.* 2786 im ist leicht *B.* 2787 ist nicht *B.* 2788 ich chan nicht wizzen durch *B.* 2790 er *B.* mich auf *B.* 2791 untat *B.* 2792 hat *fehlt B.* 2793 geraten und gelert *B.* 2794 mich so unert *B.* 2795 er hat *B.* 2796 nu *fehlt B.* 2797 alz *B.* 2798 irem *B.* 2799 nihtes *B.* enwirt *A.* 2800 unsælde *B.*

2801 einer *A.* sam diu ie nach eren ranch *B.*

und nâch êren ringet.
daz müeze got erbarmen!
waz hilfet mich vil armen,
2805 daz ich ie nâch êren ranc?
ich gewan ouch nie den gedanc,
daz ich wider mîn êre tæte,
ob al diu werlt mich sîn bæte.'
der frouwen kumber was vil grôz,
2810 daz sie ir triuwen niht genôz,
daz was ir herzen swære.
nu vernemt ein wârez mære.
man phlac ze Rôme, daz ist wâr,
eines spiles elliu jâr
2815 an einer wise, als ich iu sage.
ez began und werte aht tage
ze îngênden meien.
phaffen unde leien
freuten sich der hôchzît.
2820 zorn, schelten unde strît
daz was dâ verbannen
beide wîben unde mannen.
da endorfte nieman sorgen
den âbent und den morgen,
2825 daz iemen des gedæhte,
wær er in tûsent æhten,
daz manz an im iht ræche
ode im iht arges spræche,
die wîle diu hôchzît werte.
2830 swes der man gerte,
dâ in sîn wille zuo truoc,
des vant er alles dâ genuoc.

2802—5 *fehlen B.* 2806 wan noch nie *B.* 2807 mein herren *B.* 2808 alle *A.* mich sein al *B.* 2809 vil *fehlt B.* 2811 ir vil swære *B.* 2813 phliget *B.* 2814 eines grozzen spils *B.* 2815 in einer weis *B.* 2821 daz *fehlt B.* 2822 von weiben und von mannen *B.* 2827 daz es an im wurde errochen *B.* 2828 oder icht arges gesprochen *B.* 2830 was spils der *B.* 2831 da an sin *A.* hertze zů *B.* 2832 er vil unde genuch *B.*

buhurdieren, rîterschaft,
schermen, schiezen den schaft,
den stein werfen unde springen, 2835
videlen, herpfen, singen:
man mohte dâ tanzen schouwen
von magden und von frouwen.
noch heten Rômære einen site,
die hôchzît êrten sie dâ mite: 2840
swenne der keiser Fôcas
in der stat ze Rôme was,
sô muose er ir spil sehen.
und sô daz niht mohte geschehen,
daz er lîhte was anderswar, 2845
sô muose diu keiserinne dar.
mit gemeinem râte
sanden sie boten drâte
der frouwen, daz sie kæme dar
und ir spiles næme war 2850
und niht langer dâ enbite,
daz sie zehant wider rite,
swenne ir liep wære.
schiere kam daz mære.
diu frouwe und die ir phlâgen, 2855
dô sie hôrten unde sâhen
Rômære willen und ir muot,
ez dûhtes billich unde guot,
sie torsten niht derwider strîten
und niht langer bîten. 2860
man muose in diu ros gewinnen

2833 buhurt unde *B*. 2834 springen schiezen *A*. 2835 loufen unde ringen *B*. 2836 herphen roten unde singen *B*. 2838 schone magede und frawen *B*. 2844 daz mocht anders nicht geschehen *B*. 2847 si wurden dez ze rate *B*. 2848 und sanden boten *B*. 2849 nach der *B*. dar *fehlt B*. sie *fehlt A*. 2850 war næme *B*.

2851—54 *fehlen B*. 2855 die frowen *A*. die herren die *B*. 2856 alz die daz vernamen *B*. 2856 *vor* 55 *B*. 2857 ir *fehlt B*. 2858 diuht si *A*, sei ubil und *B*. 2859 getorsten *A*. wider niht *B*. 2860 noch langer *B*. 2861 sie hiezzen in phærit gewinnen *B*.

und ouch der keiserinnen
hiez man sateln ein phert.
des wart sie schiere gewert.
2865 die herren langer niht enbiten,
sie sâzen ûf unde riten
mit ir frouwen zuo dem spil.
ze rosse, ze fuoze was der vil,
die gegen ir dâ kâmen.
2870 dô sie daz mære vernâmen
daz diu frouwe geriten kam,
vil manegen des gezam,
daz er sie gesæhe,
als lîhte noch geschæhe,
2875 dâ ein wîp geriten kæme,
sô gewaltec und sô genæme,
als diu reine Athânais.
doch gestaten des deheinen wîs
der frouwen kamerære,
2880 daz iemen sô listec wære,
dêr getorste rüeren ir gewant.
sie fuorten zwêne an der hant,
vor, enneben unde nâ,
sehse hie, zwelve dâ.
2885 dar umbe liez sie doch des niet,
sien tæte, als ir daz herze riet,
ez wære in liep oder leit,
sie gruozte die liute, dâ sie reit.
ein nîgen heizet dicke ein gruoz
2890 einr frouwen, diu niht sprechen muoz.
swie lützel der man hât,

2865 niht langer biten *B*. 2868 und ze *B*, was ir vil *B*. 2869 unde gegen ir chamen *B*. 2870 die daz vernamen *B*. 2870 *vor* 69 *B*. 2871, 72 *fehlen B*. 2873 sam man si geren sæhe *B*. 2874 als noch vil leichte *B*. 2876 gewaltich *AB*. 2877 so diu *B*. 2878 gestaten si dehein *B*. 2880 chundich *B*. 2881 der ruren gestorst an ir *B*. 2882 zwen furten si *B*. 2884 unde beneben sa *B*. 2885 durch daz lie sie daz *B*. 2886 sien tæte *fehlt B*. 2888 sie hin reit *B*. 2887, 88 *fehlen A*. 2891—94 *fehlen B*.

ist daz im der muot alsô stât,
daz erz willeclîchen gît,
da behapte diu frümecheit den strît.
nû lâzen wir die rede stân. 2895
diu frouwe kam geriten sân
dâ daz volc gesamnet was,
an ein sêre zetreten gras.
da gehabten sie an den rinc.
dô mohte sie sehen manic dinc, 2900
daz sie dâ vor nie gesach:
nû hœret, wie ir dô geschach.
dô sie eine wîle gehielt,
diu maneger wîsheit wielt,
Athânais diu keiserîn, 2905
do ersach sie, als ez solde sîn,
in allen gâhen einen jüngelinc,
(hie vernemt seltsæniu dinc)
einen juncherrn, hiez Parides.
guoten war nam sie des, 2910
swaz spils man dâ begunde,
daz er daz baz kunde
denne die andern, swie vil ir wære.
daz was genuogen swære.
solich hazzen unde nîden 2915
mohte Parides gerne lîden:
dar zuo het im got gegeben
(deste gerner mohter leben)
den aller schœnesten lîp,
den man oder wîp 2920
dorfte gewinnen,

2895 lange rede suln wir lan *B.* lazz *A.* 2897 volch allez ensamt *B.* 2898 ein schon churtzes gras *B.* 2899 hapte *B.* 2900 do *fehlt B.* si mocht *B.*

2902 nu *fehlt B.* 2904 diu aller *B.* 2908 seltsiniu *A.* 2912 er es baz tæte unde chunde *B.* 2913 danne alle die da waren *B.* 2914 daz begunde genugen swaren *B.* gnugen *A.* 2916 mocht er gerne *B.* 2917 daz het *B.* 2919 er het den aller sauberleichisten leip *B.* 2920 den ie man *A.*

geziert mit guoten sinnen,
schœne gnuoc unde wîs:
des alles hete er den prîs.
2925 lange rede sul wir lân.
die frouwen twanc diu minne sân,
daz sie leisten muoste ir gebot.
wer ist sô gwaltec âne got,
der sô schiere habe betwungen
2930 den alten und den jungen,
den fürsten und den hirte,
den gast mit dem wirte?
ir gwalt tuot sie dicke schîn.
der vil edeln keiserîn
2935 kam zehant in den muot
'des wîbes freude wære guot,
als ich mich kan versinnen,
diu ditz kint müese minnen.
wie möhte sie bezzer freude hân?
2940 got hete baz zuo ir getân,
denne ze mir, swie hêre ich sî.
wolde got, wære er mir bî,
daz ich solde reden wider in.
war tuon ich tumbe mînen sin?
2945 ichn weiz leider, wes ich ger.
durch ditz spil kam ich her
und sol iezuo hinnen varn.
got herre müeze mich bewarn,
ô wê wie ist mir geschehen?
2950 wolder her ze mir sehen,
mir wære verre deste baz.
war umbe tæte er aber daz?

2922 gezieret wol mit sinnen *B*. 2923 er was hubehs und *B*. 2923 *vor* 22 *B*. 2928 gewaltich *A*, ist gewaltiger an *B*. 2930 alten zu dem *B*. 2931, 32 *fehlen B*. 2933 si tůt dicke ir gewalte *B*. gewalte *A*. 2934 vil *fehlt B*. 2935 in iren *B*. 2938 diu dich muste *B*. 2939 mohte sie *AB*. 2940 zu der het got baz *B*. 2943 unde muz ich reden *B*. 2945 leider *fehlt B*. 2947 unde muz hiute hinnen *B*.
2951 wære vil dester *B*.

welich kunde hât er mîn?
ich wil die rede lâzen sîn,
got durch sîne güete 2955
bekêre mir mîn gemüete
und gebe mir redelîchen sin,
wan ich gar verirret bin.
ich hân gesehen manegen man,
von dem mîn herze nie gewan 2960
sô ungefüege swære;
der ich noch wol enbære,
wærez mir enteil getân.
waz hilft daz ich mit êren hân
gelebet unz an disen tac 2965
und ze disen zîten mac
deheinen wîs entwenken
ichn müeze tumplîch gedenken?
daz ist ein michel nôt.
wære ich hiute morgen tôt, 2970
ez wære mir wol ergangen.
nû bin ich gevangen,
ich was ê âne zwîvel frî.
nû bin ich gwis, daz mir sî
ein solich bant an gelaht, 2975
daz mich tac unde naht
ûz der mâze twingen sol.
ichn weste ê niht, nû weiz ich wol,
daz ich arme muoz missevarn,
michn welle von himel got bewarn 2980
mîn sinne und mîn witze.

2956 pewar *B*. 2957 gibe *A*. 2958 ich wæne verirret *B*. 2962 noch leicht enbære *B*. 2963 unde wer *B*, wære ez *A*. 2964 hilfet *A*. 2966 dez laider nu nicht wesen mach *B*. 2967 ich enmach dez nicht entwenchen *B*. 2969 ist mir ein *B*. 2971 daz wære *B*. 2972 nu *fehlt B*. ich pin gevangen *B*. 2973 e *fehlt B*. 2975 bat an geleit *B*, *dann:* daz mir wol mach wesen leit *B*.
2976 tage *A*. 2976, 77 *in einem Verse B*. 2978 ich waiz gewislichen wol *B*. 2979 ich muz an zweivel missevaren *B*. 2980 mich enwelle *A*. got von *B*.

wâ von kumt mir diu hitze?
mir ist ûz der mâzen heiz,
ich entstên mich wol, daz der sweiz
2985 kelter ist, danne ein îs.
unsæligiu Athânais,
war tuostû dîne sinne?
gestatestû, daz dich diu minne
verleitet, sô sie manegen hât,
2990 daz wirt ein grôziu missetât:
wer dich sêre, deist dir guot.
ich tæte gern, möhtich den muot
von im gewenden. ich enkan.
er reine sælec süezer man,
2995 erkander doch rehte mînen sin,
daz ich im sô holt bin,
mir wære vil dester baz,
ich weiz ouch wærlîchen daz,
er gedæhte under wîlen mîn
3000 mit rehten triuwen, als ich sîn.'
der frouwen tet der kumber wê.
vernemet mêr von Paridê,
wie getânez wunder im geschach.
als er die frouwen ane sach,
3005 sâ ze der selben stunde
gewan er der mære kunde,
diu er ê nie het ervarn.
daz enkunder nie bewarn:
diu minne wolde des niht enbern
3010 sie enwolde sie gelîche wern,

2982 wannen chumt mir disiu *B.* 2983 ane maze *B.* 2984 und versten mich doch daz *B.* 2985 daz is *B.* 2986 vil unsæligiu *A.* 2988 du da diu *B.* 2989 alz si *B.* 2990 daz wurd ein *B.* 2991 wær ouch is dir *B.* daz ist *A.* 2994 sælec *fehlt B.* 2995 rehte *fehlt B.* 2996 so reht holt *B.* 2997, 98 *fehlen B.* 2999 so gedæchte er *B.*

3001 chumbe *A.* 3002 ouch von *B.* 3003 getane *A.* 3004 ersach *B.* 3005 selben *fehlt A.* 3006 wurden im solhiu dinch chunt *B.* 3007 er nicht het *B.* 3008 dez enchunde er sich nicht *B.*

sie twanc sie vaste mit ir kloben.
Parides wânde, er solde toben,
dô er ir rehte wart gewar.
mislîche wart er gevar,
val bleich unde rôt. 3015
er kam noch nie in solhe nôt:
deste grœzer was sîn ungemach.
sîn lîp wart im aller swach
in den selben stunden.
die im dâ vor enkunden 3020
den stein gewerfen noch springen.
mit deheiner slahte dingen,
die sprungen, schuzzen, wurfen baz.
sîn lîp wart træge unde laz.
des ist zwîvel dehein. 3025
im begunden arme unde bein
bibnen als ein espîn loup.
er was maneger rede toup,
die man rette wider in,
sô sêre betruobet was sîn sin. 3030
ern weste wie gebâren.
die liute, die dâ wâren
nâmen des deheinen war,
er gienge her oder dar.
sîn ougen kâmen von ir niet, 3035
als im diu grôze liebe riet:
getorster mit deheinen dingen,
man hete in gesehen dringen
bî dem gewaltegen kamerære,
daz er ir deste næher wære. 3040

3011 sei slaffen mit *B*. 3013 als er *B*. 3016 so grozziu not *B*. 3017 destemer waz *B*. 3018 waz im alleis weiz swach *B*. 3019 sa zu den *B*. 3020 chunden *B*. 3021 stein nicht gewerfen n. gespringen *B*. 3023 die schuzzen verrer und wurfen *B*. 3029 redet *A*, rede *B*. 3030 waz betrubet *B*. 3031 wie er solt gebaren *B*. 3033 die namen sein deheinen *B*. 3035 sein sin chom von der frawen niet *B*. 3036 diu rechte minne *B*. 3038 sehen *B*. 3039 dem werdesten *B*. 3040 der frawen dester *B*. næhnær *A*.

er gedâhte in sînem muote
jâ herre got der guote,
wâ gwan ie dehein wîp
einen sô rehte schœnen lîp?
3045 mir enwart nie solhez kunt.
ir ougn, ir nase, ir munt
stênt sô minneclîche,
ich wolde rœmisch rîche
verswern durch sie menegiu jâr,
3050 in den worten, daz ist wâr,
daz ich ein naht und einen tac
(des leider niht wesen mac)
mînn willen müese mit ir hân.
sie hieze mich blenden oder hân,
3055 erkande sie rehte mînen muot.
nein sie aber, sie ist sô guot.
solde ir daz wesen swære,
daz sie mir lieber wære
denne allez, daz in der werlde ist?
3060 wolde sie etlîche frist
hie belîben, waz hülfe daz?
mir wære niht deste baz,
ich næme sîn harte kleinen fromen.
enwære sie hiute her komen,
3065 ez wære mir alse mære.
ich liuge, ez enwære.
der wârheit wil ich jehen,
müeste ichs des tages eines sehen

3042 ja *fehlt B.* 3044 Einen so minnicheichen *B.* 3045 nie so schonez *B.* solhes niht chunt *A.* 3046 ougen *A.* nasen ougen unde munt *B.* 3047 stat ir so *B.* 3048 romishiu *A.* 3049 verswern und meiden manich *B.* 3050 in *fehlt B.* worten gewisleich daz *B.*

3051 ich einigen tach *B.* 3052 leides *B.* 3053 minen *A.* ir suzze minne muse *B.* 3054 slan *B.* 3060 owe wolde *B.* 3061 pei dem spil beleiben *B*; *dann:*

pei den junchfrawen und bei den weiben
waz hulfe aber mich daz *B.*

3062 enwære *B.* 3063 sein einen chleinen *B.* 3064 enwære] wære *AB.* 3065 daz wære *B.* 3067 můz ich *B.* 3068 in dem tage einest *B.*

(daz wirt et leider wol behuot)
dâ für næme ich dehein guot. 3070
schaz, bürge noch lant.
iezuo beginnet sie zehant
von disem spile kêren.
alrêrst beginnet sich mêren
mînes herzen ungemach. 3075
ich wæne, nie manne geschach
in einer sô kurzen frist,
als mir hiute geschehen ist.
daz ist mîn unsælecheit.
waz mac ich des? ez ist mir leit. 3080
nune welle got, ez ist mir liep.
soldich dar umbe als ein diep
an einem galgen hangen,
wære et mîn wille ergangen,
daz wære ein mæzlîche klage. 3085
von hiute über aht tage,
ist, daz ich sô lange wer,
sô kumt sie nemelîchen her,
Rômære suln sies niht erlân,
daz ist der meiste trôst, den ich hân. 3090
dô gienc ez an ein scheiden.
diu minne het in beiden
ir gewalt unsanfte erzeiget.
diu sunne hete sich geneiget,
der mitte tac was vergân, 3095
dô muose diu frouwe wolgetân
ze herberge rîten.
getorste sie dâ wider strîten,
(mich entriege mîn wân)

3069 es wirt aber laider *B*. 3070 nehein *B*. 3070 *vor* 69 *B*. 3071 so het sie burge *A*. 3072 si beginnet aber ie zů zehant *B*. 3074 al erst sol sich *B*. 3076 es wæn *B*. ie *A*. 3077 in so churtzer *B*. 3078 daz mir *B*. 3079 daz machet mein *B*. 3082 sol *B*. 3085 mæzlich *A*. 3087 dez mich got gewere *B*. 3089 sulen es sei *B*. 3090 meist *A*. 3094 der sunne waz genaiget *B*. 3095 der *fehlt B*. zergan *B*. 3099 entriege danne mein *B*.

3100 sie hetez gerne getân.
sie reit ze hûse, daz muose sîn.
Athânsis diu keiserîn
wolde niht langer beiten,
ir bette hiez sie ir bereiten,
3105 daz was schiere getân.
dar an legte sie sich sân
in allem ir gewande.
den herren was daz ande,
daz sie sô übel was gevar.
3110 sie want sich her unde dar
mit maneger ungebære.
sie nam wunder, waz ez wære,
sie sprâchen 'frouwe, wie tuot ir sô?
gehabt iuch wol, weset frô!
3115 sît ir siech?' 'leider jâ.'
'wie ist iu wê ode wâ?'
'in dem houbet und allenthalben.'
'mit einer küelen salben
lât iu daz houbet bestrîchen,
3120 sô muoz iu diu hitze entwîchen.
iu wirt, ob got wil, schiere baz.'
sie rihte sich ûf unde saz.
dô sie eine wîle gelac,
deheines slâfes sie phlac,
3125 sie enaz des âbendes, noch entranc.
iu wære ze sagen al ze lanc,
wie sie ir dinc ane vie.
die naht entslief sie nie,
harte erkâmen si alle des.
3130 nû vernemt, wie Parides
des tages sîn dinc ane vienc.
er kam hin heim unde gienc
in sîner muoter kemenâten.

3108 si enmocht niht *B*. 3104 ir *fehlt B*. 3107 irem *B*. 3109 was so *B*. 3112 sei wundert waz ir *B*. 3114 wol und weset *B*. 3116 ode we *A*. 3119 lat es iu bestreichen *B*. 3125 den abent *B*. 3126 es wær iu ze *B*. 3128—31 *fehlen B*.

diu minne hete in verrâten.
an den blôzen estrich 3135
viel er nider und strahte sich
und wart harte missevar.
er strahte sich her unde dar,
daz houbet, arme unde bein.
wie wol daz an im schein, 3140
daz er an freuden was verzaget!
im was rehte, als der dâ jaget
ûf einer ungewissen vart.
er schrei 'wê, deich ie geboren wart,
daz müeze got erbarmen! 3145
ô wê mir vil armen!'
sîn muoter sprach 'waz wirret dir?
Parides, wan sagestû mir,
waz ist dir, lieber sun, geschehen?
des soltû balde mir verjehen.' 3150
'ez ist ergangen umb mîn leben.'
'wie, sun, ist dir vergeben?'
'liebiu muoter, ich enweiz.'
'ist dir kalt oder heiz?'
'ich brinne unde bin doch kalt. 3155
mîn kumber ist sô manecvalt,
daz ich trûwe niht genesen.'
'sun, lâ die rede wesen,
ich sende nâch einem wîbe,
diu den smerzen dir vertrîbe, 3160
diu kan manegen segen guot.'
'ich enruoche, weder ir tuot.
ir müet iuch allez âne nôt,

3137 er wart vil missevar *B*. 3138 und warf sich *B*. 3139 daz *fehlt B*. 3142 da *fehlt B*. 3144 er sprach daz *B*, daz ich *A*. 3147 sprach sein *B*. 3149 waz dir lieber sun sie geschehen *A*. 3150 daz sult ir muter wol besehen *B*.

3151 umbe mich und umbe mein *B*. 3153 liebiu *fehlt B*. 3154 oder ist dir heiz *B*. 3155 ich verbrinne gar und *B*. 3157 ich entrawe *B*. 3159 sende *fehlt A* 3160 diu dir den seren vertreibe *B* 3161 vil manigen *B*. 3162 enruche muter weder si tût *B*.

daz mir dâ wirret, deist der tôt.'
3165 'mir ist leit' sprach sie 'sun mîn,
daz Theodôrus, der vater dîn,
bî dem keiser ze disen zîten ist.
er befünde etelîchen list,
ob er hie heime wære,
3170 der dir ze dîner swære
wol kæme unde rehte.'
dô hiez sie zwêne knehte
nâch einem alten wîbe gân.
daz was schiere getân.
3175 die hœre ich daz buoch zîen,
sie künne von erzenîen
maneger hande pârât.
ir hûs was mitten in der stat.
dô sie die botschaft ervant,
3180 sie kam und gie sâ zehant
ûf der frouwen palas
in die kemenâten, dâ sie was
mit ir vil lieben kinde,
dar wîste sie daz gesinde.
3185 diu hûsfrouwe rîche
enphienc sie trûreclîche
und bat sie sitzen dar nider.
dâ rette sie niht wider.
sie sprach 'muoter, müget ir sehen,
3190 wie mir hiute ist geschehen
an mînem sune Paridê.
dem ist worden alsô wê,
ern trûwet deheine wîle leben.
ich wæne, im rehte sî vergeben,
3195 nû waz möhte im anders sîn?'

3164 da *fehlt B.* 3167 ze disen zeiten bei *B.* 3168 er gedæhte an etleichen *B.* 3169 hie bei uns wære *B.* 3171 chæm vil rechte *B.* 3172 si hiez zwene *A.* 3174 diu hat schier *A.* 3175 hort *B.* 3177 maniger slacht *B.* 3178 enmitten *A.* 3179—84 *fehlen B.* 3186 getriuleiche *B.* 3187 hiez sei *B.* 3188 redet *A*, redete *B.* 3189 muoter *fehlt B.* 3194 wæne rehte *fehlen B.* 3195 nu *fehlt B.*

'nune welle got, frouwe mîn,
wer solde daz hân getân?'
diu alte sazte sich sân
für Paridem den jüngelinc.
sie sprach 'wie stênt dîniu dinc?' 3200
'mir wære lieber, stüende ez baz.'
'Parides, nû sage mir daz,
wa entstêstû dich des smerzen?'
'frouwe, an mînem herzen.'
'wiest dir daz komen?' 'ich enweiz.' 3205
'ist dir kalt oder heiz?'
'mir ist ze kalt und ze warm.'
'lâ mich grîfen dînen arm,
ich sage dir in kurzer frist,
obz diu suht ode daz vieber ist.' 3210
diu alte hiez Morphêâ.
diu greif baltlîchen sâ
Paridê under sîn gewant.
den arm belûchte sie in der hant
und markte flîzeclîchen sân 3215
mitten vingern sîn âderslân.
kündec was sie genuoc.
sîn âder im ze rehte sluoc
als er wære wol gesunt.
Morphêâ sprach sâ zestunt 3220
'Parides, wâ ist dir wê?'
'ich sagte dirz.' 'und niender mê?'
'mich dunketz selben ze vil.'

3197 wer mocht *B*.

3201 er sprach mir wære liep stunden si baz *B*. 3202 si sprach Parides sage *B*. 3204 er sprach frawe an dem *B*. 3205 si sprach wannen chumt daz *B*; *dann:*

sage mir es chint ane has
er sprach frawe ich enwais *B*.

3206 si sprach ist *B*. 3207 er sprach mir ist chalt und warm *B*. 3208 si sprach la *B*. 3212 si graif *B*. 3214 sainen arm *B*. 3215 marchte *B*. 3216 mit den *A* (dem *B*). 3219 sam er *B*. 3222 frawe an dem hertzen und *B*. sage *A*. 3223 dunchet ez *A*, dunchet sein *B*; *dann:*

es stat umb mich swi got wil *B*.

'wâ kam ez dich an?' 'bî dem spil.'
3225 'ze welher zît?' 'ze nône.'
'daz dir mîn trehtîn lône,
iz ein lützel, deist dir guot.'
'des hân ich deheinen muot,
daz ich daz tâlanc getuo,
3230 ode lîhte morgen dar zuo.'
'sô muostû verderben.'
'ich wil gerne sterben.'
'war umbe?' 'des lustet mich.'
'Parides, verdenke dich.
3235 swaz dir anders wirret,
ich weiz, dich enirret
suht, vieber noch der rite.
ez lüge, swer dâ wider strite,
der aller wîseste man,
3240 der diu buoch von erzenîe kan
und ie meister gehiez.'
Parides sîn rede liez
und sûfte vil tiefe,
als ein man, der gerne sliefe;
3245 des in doch lützel gezam.
Morphêâ des guoten war nam,
die hûsfrouwen sie an sach,
sie rûnte ir zuo unde sprach
'frouwe, gêt gegen der tür

3224 si sprach wa *B.* bi dem spil *fehlt B*; *dann:*
frawe datz einem spil sunder wan *B.*
3225 si sprach ze welher zeit
daz sag mir recht alz es leit
er sprach frawe ze none *B.*
3226 si sprach daz *B.* 3228 er sprach dez ist mir nicht mût *B.* 3231 si sprach so *B.* 3232 frawe ich wil halt geren *B.*
3233 si sprach durch welhe schulde
so lip dir sei gotes hulde
frawe da lustet michs *B.*
3234 si sprach Parides bedenche dichs *B.* 3236 waiz wol dich *B.* 3238 der da *B.* 3239 und wær er der weisiste *B* 3241 und der ie *B.* 3242 die rede *B.* 3243 ersaufte tiefe *B.* 3244 sam ein *B.* 3245 doch *fehlt B.*

und stêt ein wîle der für, 3250
ich sage iu in kurzer frist,
waz er wil und waz im ist.'
diu frouwe niht langer beite,
sie gie vil gereite
ûz der kemenâten. 3255
ir megde alsam tâten
und ander ir gesinde.
nû beleip bî dem kinde
Morphêâ unde niemen mê.
sie sprach ze Paridê 3260
'sun, vernim waz ich dir sage.
dû tuost rehte als ein zage,
der deheine wer hât,
als in sîn vîant bestât:
dâ maneger von verliesen muoz 3265
diu ougen, hant oder fuoz,
der den lip wol nerte,
ob er sich manlîchen werte.
den siechtuom soltû mir beveln
und solt in ander liute heln, 3270
sô tuostû wîslîche.
ez ist ûf dem ertrîche
âne dîn muoter dehein wîp,
der dîn êre und dîn lîp
lieber sî, danne mir. 3275
hinne ist niemen niuwan wir.
dîn siechtuom müese ein ende hân,
woldestûn mich wizzen lân.
des swüere ich wol einen eit,
ich weiz es wol die wârheit, 3280
ez ist deheinen wîs der tôt.'

3252 wil oder wie im *B*. 3254 beraeit *B*. 3256 magde daz selbe taten *A*. 3257 under ander *B*. 3258 do beleip *B*. 3259 niemen rie *B*. 3261 vernim sun *A*. 3266 diu *fehlt B*. 3267 der sich vil ernerte *B*. 3272 ist ein ertreich *B*. 3276 danne wir *B*. 3278 woldestu mich *A*, du mich in *B*. 3279 ich swer wol *B*. 3280 und wizze dez die *B*, ez *A*.

'ir müet iuch, frouwe, âne nôt,
daz ir sô vil gefrâget
und iuch des niht betrâget;
3285 ez ist ein michel tumpheit.
ir sult wizzen, mir wære leit,
west ir, waz mir wære.'
'sun, wærez dir niht swære'
und woldestû mirz bekennen,
3290 den siechtuom wolde ich nennen,
ich bin gewis, er sî mir kunt.'
'des getorste ich umbe tûsent phunt
wetten, daz des niht enist.'
'sô verliusestû, sun, wizze Krist:
3295 âne zwîvel bin ich des.'
'nû weiz got' sprach Parides,
'râtet irz, ich wilz iu jehen.'
'sun, dû hâst ein wîp gesehen
oder lîhte eine maget,
3300 diu dînem herzen sô behaget,
daz dû daz niht maht lâzen,
dune minnest se âne mâzen.'
'ez ist niht anders, dû hâst wâr.'
'die nenne mir.' 'ichn getar.'
3305 'durch wen læstû daz?'
'waz wære mir, muoter, deste baz?'
'ez ist ze Rôme dehein wîp,
sô ich die sêle und den lîp
vor den tieveln müeze ernern,

3282 er sprach ir mut iu allez an *B*. 3284 und mich *A*. 3285 grozziu unweisheit *B*. 3288 si sprach wær es dir sun niht *B*. 3289 woldest mirz tuon erchennen *A*, mir es bechennen *B*. 3290 deinen sichtum wil nennen *B*. 3292 er sprach des *AB*. torst *B*. 3294 si sprach so verlurest du wizze *B*. 3297 erratet *B*. 3298 si sprach sun *B*. 3300 diu lihte dinem *A*.

3301 du niht *B*. mohte *A*. 3303 er sprach es ist anders nit *B*. 3304 si sprach nenne mir sei *B*. ich getar *A*. 3305 si sprach durch *B*. 3306 frawe muter waz wer mir deste *B*. 3307 si sprach ze Rome ist dehein *B*. 3308 sele an den *A*. 3309 dem tiefel immer erner *B*.

diu sich mîn müge erwern, 3310
ichn lege sie an den arm dîn.
und wærez mîn frouwe, diu keiserîn,
ob dû sie woldest minnen,
ich kunde dirs wol gewinnen.
wir wîp kunnen manegen list, 3315
der in man verholn ist.'
Parides erkam und erschrac
an dem bette, dâ er lac,
eine vil lange stunde,
daz er niht gereden kunde. 3320
über lanc dô er sich versan
und sô vil krefte gewan,
die hende er in ein ander want
und kêrte sich gein der want,
er begunde starke weinen. 3325
'wol geschehe der reinen,
sie sælege und sie guote!
unsælec sî diu huote,
diu sie sô versperret hât,
daz man sie mich niht sehen lât: 3330
daz ist ein grôziu swære.
ob sie mir sô nâhen wære,
daz ich sie müese ane gesehen,
sô möhte mir nimmer baz geschehen.
hei, genædeclîcher Krist, 3335
ode wære ich aber, dâ sie ist,
wie wol mir daz gezæme,
ob man mir den lîp dâ næme:
daz wære mir ein senftiu nôt.
bî ir læge ich gerner tôt, 3340

3310 sich mir dez erwer *B.* 3311 ich *A.* 3312 wærez *fehlt A.* 3313 daz du *B.* 3314 ich trawete dir sei *B.* 3316 mannen unkunt *B.* 3319 eine so lange *B.* 3320 reden *B.* 3321, 22 *fehlen B.* 3326 er sprach wol *A.* 3328 we geschech der *B.* 3329 versportet *A.* 3330 niht mich *A.* 3331 ist mir ein *B.* 3332 unde ob si bei mir wære *B.* 3334 enmochte *B.* 3335 genædiger *B.* 3336 und wær ich da *B.* 3337 wol mich dez *B.* 3338 daz man *B.* benæme *A.* 3340 geren *B.*

denne daz ich ân sie leben muoz.
frouwe, muoter, dînen fuoz
suoche ich und die genâde dîn,
daz dû mir guot wellest sîn,
3345 sô getrûwe ich wol genesen.
ouch wil ich hinnen für wesen
immer mêr dîn eigen
und wil dir daz erzeigen
mit lîbe und mit guote,
3350 des ist mir wol ze muote.
ich wil dich machen rîche.
nû hilf mir getriulîche,
ichn mac mich lenger niht erwern,
dû maht mich vil wol ernern,
3355 dîn helfe mac mich wol gefromen.
sie ist, diu mir den lîp hât benomen
und alle mîne sinne.
daz ist diu keiserinne,
diu reine bluome Athânais.
3360 ichn lougen dirs deheinen wîs:
swaz mir dar umbe sol geschehen,
dû hâst sie genant, ich wil dirs jehen.'
Parides sprach ir aber zuo
'ich wil dir sagen, wie dû tuo.
3365 Morpheâ, liebiu muoter mîn,
du maht mir wol guot sîn,
nû wis mir genædec.'
sie sprach 'immer sîstû sælec,
süezer sun mîn, Parides.
3370 wie getânen willen hân ich des!
ez ist dir wol an geborn,

3341 leben] sterben *AB (H)*. 3344 wil du mir gut sein *B*. 3345—54 *fehlen B*.

3354 mohte *A*. 3355 du maht mir wol zehilfe chomen *B*. 3356 den lip *fehlt B*. 3357 und *fehlt B*. 3358 daz ist *fehlt B*. diu rain chuninginne *B*. 3359 reine *fehlt B*. 3360 dir sein *B*. 3366 mohte *A*. frum sein *B*. 3369 min *fehlt B*. 3370 vil willich bin ich dir des *B*. 3371—74 *fehlen B*.

daz dû sô rehte hâst erkorn,
lâ dichz niht geriuwen.
ich gelobe dirz entriuwen.
daz dû des geniezen muost, 3375
daz dû sô edellîchen tuost.
dîn minne diu ist reine.
man vindet ir leider kleine
in allem ertrîche,
die sô lûterlîche 3380
ir herze wenden an ein wîp.
des gehœne got ir lîp!
den frouwen sint sie undertân,
die sie âne arbeit mügen hân.
sie tuont mit disen sachen, 3385
sam der ein scharlachen
ode ander tuoch koufen wil,
des er ensamt vindet vil.
swenne erz allez samt besiht,
sone koufet er doch des besten niht. 3390
und sage dir, waz daz bediutet:
umbe daz manz sô hôhe biutet,
spricht sîn geselle, der bî im stêt,
oder ein ander, der dâ gêt,
'ir tæt tumplîche, gult ir daz, 3395
ir koufet an dem lîhten baz.'
des volget er im sân.
alsô hâstû niht getân,
daz beste hâstû ûz gelesen,

3375 wan du geniezzen *B*. 3376 rehte *fehlt B*; *dann:*
ez ist dich wol an geboren
daz du so rechte hast erchoren *B*.
3377 diu *fehlt B*. 3379 allen ertreichen *B*. 3383, 84 *fehlen B*. 3386 als der scharlachen *B*. 3387 ode ein ander *A*. 3388 er vindet bei ein ander vil *B*. 2389 als ers danne allez beshicht *B*. 3390 dannoch *B*. 3391 taütet *B*. 3392 umbe *fehlt B*. ze hohe *B*. 3393 spricht *fehlt A*. 3395 tætet *A*. gultet *A*. 3393—97 *fehlen B*. *Hinter* 3398
ich wil wizzen ane wan *B*.
3399 du hast daz peste *B*.

3400 daz in allen landen mac wesen,
dû maht dich wol freuwen des.
lieber friunt Parides,
mac dich daz iht vervâhen,
ich sol dir legen nâhen
3405 mîn frouwen an dîn sîten
und tuon daz in kurzen zîten,
mîn triuwe gibe ich dir des.
trût geselle Parides,
dune solt sus niht verderben,
3410 ich wil dir daz erwerben,
daz dû sie gesprechn und trûten maht,
ê noch ergên zehen naht,
ich wil dirs mîn triuwe geben.'
'muoter, solde wir denne leben,
3415 ich und dû tûsent jâr,
ichn geswiche dir nimmer umb ein hâr.'
dem juncherren wart dô baz,
er rihte sich ûf unde saz,
dô im diu hitze entweich,
3420 er was varwelôs unt bleich.
er sprach 'wê dir, armer Parides!'
sîn muoter kam under des
in die kemenâten gegangen,
die sêre mohte belangen,
3425 waz ir sun wære.
'ich sage iu guotiu mære'
sprach diu alte, dô sies ersach.
'iuwers kindes ungemach
kan ich wol vertrîben.
3430 hie geredet undr uns wîben,

3400 in allen reichen mochte *B*.

3403 sol es dich icht *B*. 3404 ich gelege dir nahen *B*. 3407—10 *fehlen B*. 3411 sei besprechen macht und sehen *B*. 3412 noch zehen naht ergen *B*. 3413 dez wil ich dir *B*. 3414 er sprach muter *B*. 3416 nimmer daz ist war *B*. 3419, 20 *fehlen B*. 3421 o we mir armen *B*. 3424 si mochte sere plangen *B*. 3425 wie irem *B*. 3430 under *AB*.

ich hân in gsegent, im was entsehen.
im sol arges niht geschehen,
ich wil in gesunt machen.
einen mutte und einen bachen
den wil ich ze miete hân.' 3435
'entriuwen muoter, daz ist getân.
vil schiere dû daz wizzen maht.'
'frouwe, got gebe iu guote naht
und müeze iuch beidiu bewarn!
ich wil wider heim varn, 3440
ir sult ze mâzen sorgen.'
'dû kumst mir aber morgen,
muoter' sprach dô Parides.
'deheinen zwîvel habe dû des,
ich kume her wider vil fruo.' 3445
'liebiu muoter, alsô tuo,
daz dir mîn trehtîn lône.'
urloup nam sie schône
und gie wider an ir gemach,
als sie dise rede gesprach. 3450
Morphêâ mit sorgen lac
die naht gar unz an den tac,
wâ sie den list næme,
daz sie ze hove kæme
für die keiserinne. 3455
daz was in ir sinne,
wan siz ungerne lie.
nû hœret, wie siz ane vie.
ze der zît (daz was ein heil)
sie hete kersboume ein teil 3560

3431 gesegent *A*, geseget er waz *B*. 3436 muter *AB*. daz sol ergan *B*. 3437 schier do daz wesen maht *A*. 3437—41 *fehlen B*. 3442 nu chomt mir *B*. 3443 do *fehlt B*. 3443 *vor* 42 *B*, *dann*
si sprach du solt zemazen sorgen *B*.
3444 an zweivel seist du *B*. 3444 *vor* 43 *B*. 3446 er sprach *fehlt B*. 3450 rede *fehlt B*.

3459 si het daz was ir heil *B*. 3460 sie hete *fehlt B*. chersboume ein michel teil *B*.

in ir garten gezogen,
(daz merket für ungelogen)
bî ir hûs genuoc nâ.
dar was ir des morgens gâ.
3465 vil fruo kam sie dar,
der kersen nam sie guoten war,
ob ir deheiniu sô töhte,
daz man sie gezzen möhte:
sie wâren halp harte.
3470 der list sie doch larte
und machte ir daz herze küene.
sie wâren nie sô grüene,
sie bræche ir vol einen huot.
doch wâren sie niht ze guot,
3475 ze mâze rôt unde weich.
mitten kersen se hin ze hove streich,
sie hiez sich în lâzen.
die an der türe dâ sâzen,
sprâchen zehant 'wer ist dâ?'
3480 'daz bin ich, Morphêâ.'
sie frâgten, waz sie wolde.
sie jach, daz sie solde
ir frouwen kersen brengen.
'des suln wir dich niht engen.'
3485 sie tâten ûf und liezens în.
'dû solt uns willekomen sîn.
mîner frouwen ist sîn harte nôt:
sît gestern ist sie nâch tôt
und liget an ir bette noch.
3490 wir getrûwen alle gote doch,

3462 derz merchet für gelogen *A*. 3463, 64 *fehlen B*. 3465 dez morgens frû *B*. 3466 der chaiser nam *B*. 3467 so *fehlt B*. 3468 ezzen *B*. 3469 herte *A*. 3470 si ernerte *B*, lerte *A*. 3473 brach *B*. wol *A*. 3474 si waren deshalb nicht *B*. 3476 mit den chersen sie hinz *A*. hin *fehlt B*. 3477 und bat sich *B*. 3478 an dem tor sazzen *B*. 3479 die sprachen wer *B*. 3484 nicht verdingen *B*. 3487 ist dez not *B*. 3488 si ist seit gestern vil nach *B*, 3490 wir hoffen ze got iedoch *B*.

ir sul arges niht geschehen.'
'sô wil ich sie sicherlîchen sehen.
ich kan sô manegen guoten list,
ja gerâte ich ir, daz ir guot ist.'
Morphêâ gie sâ zehant, 3495
dâ sie die keiserinne vant
an ir bette dâ sie lac.
'schœnen morgen, guoten tac
und süeze zît müezet ir hân!
die kersen lât iu niht versmân, 3500
die ich, frouwe, iu hân brâht:
ich hân mich sîn vil rehte bedâht,
als ich mich verwæne,
die sint iu seltsæne.'
diu frouwe gnâdete ir dâ wider. 3505
Morphêâ kniete dar nider
der frouwen harte nâhen,
daz siz alle sâhen.
nieman ir des enbunde,
wan sie vil kunde 3510
und genuoc von erzenîen.
sie sprach 'frouwe, ich hœre iuch zîen,
ir sît siech.' 'muoter, jâ.'
'süeziu rôse, sagt mir wâ?'
'ich muoz und wil ez eine tragen 3515
ich mac dir niht gesagen
mîn ungefüege swære,
wande mir vil leit wære,
westez iemen âne mich.
daz mac dich dunken wunderlich 3520

3491 iren schol *B*. 3493 ir sprach ich *B*. 3494 ich rat ir *B*. 3495 sa *fehlt B*. 3497 irem *B*. 3498 si (sie *A*) sprach schonen *AB*. 3500 dise *B*.

3501 die han ich zu iwern hulden bracht *B*. 3502 und han mir dez vil wol gedacht *B*, vil rehte gedahte *A*. 3504 si sint *B*. 3507 genæch nahen *B*. 3508 an sahen *B*. 3509 engunde *B*. 3510 vil wol chunde *B*. 3511 und vil von *A*. 3512 iuch frawe *B*. 3514 sûzziu frowe *A*. 3515 wil und muz *B*. 3516 dirz *A*. 3516 *vor* 15 *B*. 3520 es mach *B*.

und ist doch diu wârheit.
sît ich gestern von dem spile reit,
hân ich erliten solhe nôt.
daz mir bezzer wære der tôt,
3525 denne ich dar wære komen.'
'frouwe, ich hân ouch vernomen
ein wunderlîche mære.
ez lebt in solher swære
ein vil kindischer man,
3530 daz ichz gesagen niene kan.
er wænet verliesen den lîp
und geschiht daz wan durch ein wîp,
die er gester an dem spile sach.
sô grôz ist sîn ungemach,
3535 daz er schiere sterben muoz,
im enwerde sîner nôt buoz,
alsô twinget in ir minne.'
do sprach diu keiserinne
'Morphêâ, muoter, hœre her!'
3540 sie rûnte ir zuo 'wer ist der?'
'frouwe, er heizet Parides.
ir sult mir gelouben des,
ich wæne ie in dise werlt bekam
ein kint sô rehte minnesam;
3545 diu muoter sî sælec, diu in truoc.
er ist ouch wîse genuoc,
wande süezer kint nie wart:
er ist ein herre von aller art
und kan lützel valscher list.'
3550 'ich hœre wol, muoter, wer er ist.

3521 ist ouch wndiu warheit *B*. 3523 groze not *A*. 3524 mir lieber wære *B*. 3526 Morphea sprach ich *B*. 3528 es leit in *B*. grozer swære *A*. 3532 daz ist geschehen durch *B*. 3533 spil *AB*. 3535 ern trawet nicht genesen *B*. 3536 si newelle im genesen *B*. 3537 so *B*. 3542 und sult mir wol gelouben *B*. 3543 daz von weibe nie cham *B*. 3445 sælich dnd truch *A*. 3546 ist schone hofhse und wis *B*. 3547 wan nie suzzer chint wart *B*. 3549 an aller slacht argen list *B*.

erkennestû die, der er dâ gert?'
'frouwe, wol.' 'ist sie sîn wert?'
'jâ sie, frouwe, wizze Krist.'
'so ensûme mich deheine frist,
sage mir sie âne strît.' 3555
'sô wizzet, frouwe, daz ir ez sît.'
'dû liugest, muoter.' 'ich entuon.'
sie schrei vil lûte 'wê mir nuon,
gein dem herzen in der sîten!
dirre siechtuom wil mich verstrîten.' 3560
nâch dem worte sie gesweic,
von dem küsse ir daz houbet seic,
sie nam des alten wîbes hant
und zôch sie under ir gewant,
sam sie ir zeigte ir ungemach. 3565
sie rûnte ir zuo unde sprach
'dû solt hie langer niht bestên.
swâ er sî, dar soltû gên
und solt im mînen dienest sagen
und ouch mînen kumber klagen, 3570
(ich bin und muoz wesen sîn)
daz er durch got gedenke mîn.'
Morphêâ diu alde
diu stuont ûf vil balde,
sie nam urloup unde sprach 3575
'reiniu frouwe, iuwer ungemach
und iuwer kumber ist mir leit,
des weiz got die wârheit.
iuwer unheil sî verwâzen.
ir sult iu heizzen lâzen, 3580
daz frumt iu zuo den sachen.

3551 die da *fehlt B.* 3552 hart wol *B.* si es wert *B.* 3553 sie *fehlt A.* 3554 mich nicht ze langer frist *B.* 3555 du nennest mir sei *B.* 3558 vil *fehlt B.* owe *B.* 3560 uberstriten *B.* 3564 daz gewant *B.* 3567 niht langer hie *B.* 3568 da *A.* 3570 meinen sichtum und chumber *B.* 3572 nu durch *A.* 3574 auf stunt si do balde *B.* 3578 got wol die *B.* 3581 ze *A.* disen sachen *B.*

ode welt ir, heizet iu machen
ein bat von guoten würzen.
ich wil die rede kürzen:
3585 hüetet iuch vor bœsem ezzen,
(des sult ir niht vergezzen)
grüenez fleisch ist iu verboten,
ezn sîn hüener, wol versoten;
von Tîverburch trinket wîn,
3590 der sol wol gemenget sîn.
daz ist mir vil wol kunt.
volget mir, ir sît gesunt
ode man slahe mir ab die hant!'
die herren sprâchen sâ zehant,
3595 die der keiserinne phlâgen
'Morphêâ, lâ dich niht betrâgen,
dû solt dicke her wider gên.'
'des sult ir mich ze mâze flên,
mir beneme got mîn maht,
3600 ich kume her wider noch vor naht
und bringe ir solche salben,
bestrîchet man sie allenthalben
an den sîtn und an dem rücke,
(ezn sî danne ungelücke)
3605 sie ist anders genesen.'
sie sprâchen 'muoter, lât daz wesen,
ir sît ein vil wîse wîp.
behapt ir der frouwen den lîp,
sô wizzet wærlîchen daz,

3582 ir iu haizzen machen *B*, heizzer *A*. 3584 die rede wil ich iu churtzen *B*. 3585 iuch an posen *B*. 3587 sei iu *B*. 3589 von kyper t. *B*. 3590 gemischet *B*. 3591 vil wol *fehlt B*. 3592 volget ir ir *B*. 3593 oder ir slacht mir ab mein hant *B*. 3594 Morfea sprach zehant *B*. 3595 die herren die ir phlagen *B*. 3596 Morphea *fehlt B*. dich des niht *B*. 3597 wider *fehlt B*. 3598 mazen *B*. 3600 wider her o nacht *B*.

3603 an den rukke und an den seiten *B*, siten *A*. 3604 si sol in churtzen zeiten *B*. 3605 an zweivel wol genesen *B*. 3606 *fehlt B*. 3607 ir dunchet uns ein wizzich weip *B*. 3608 behaldet ir meiner frawen ir leip *B*.

ir mugt sîn immer deste baz.' 3610
Morphêâ gie und kam zehant,
dâ sie Paridem vant.
an sînem bette er dannoch lac,
ez was verre ûf den tac;
von gedanken was er kranc. 3615
ûz dem bette er schiere spranc
dô er gesach, daz sie kam.
er sprach 'muoter, ich bin dir gram
daz dû mich sô lange hâst vermiten.
vil kûme hân ich dîn erbiten, 3620
dich erbarmet niht mîn swære.
daz dû sô lange wære,
dar an hâstû missetân.'
'sun mîn, lâ die rede stân,
heiz mich willekomen sîn, 3625
des du gerest, daz ist dîn.
mîn frouwen hân ich gesehen,
sie hât für wâr des verjehen,
sie minne dich harter, danne dû sie.'
'ich hœre wol, dû gesæh sie nie' 3630
sprach Parides der arme.
'ezn sî, daz sich erbarme
unser herre got über mich,
genise ich, daz ist zwîvellich.'
'sô swîc und vernim diu wort, 3635
diu ich von ir munde hân gehôrt.
sie hât enboten bî mir,
daz dû durch got gedenkest ir:
sît gestern, daz sie dich gesach,
sô grôz ist ir ungemach, 3640

3610 sin *fehlt B.* 3611 gie sazehant *B.* 3613 bette da er lach *B.* 3614 hoh auf *B.* 3615 er worden chranch *B.* 3616 von dem *B.* 3617 sach *B.* 3619, 20 *fehlen B.* 3622 *vor* 21 *B.* 3624 si sprach parides la *B.* 3626 gerst *A.* 3628 diu hat mir dez *B.* 3630 nu hor ich wol *B.* 3631—34 *fehlen B.* 3635 so *fehlt B.* sweich sun vernim *B.* 3636 ir minne han erhort *B.* 3637, 38 *fehlen B.* 3639 sach *B.*

daz sie, weiz got, immer sît
und noch an ir bette lît.'
'ô wê muoter, wære daz wâr?'
'ich lieze mir hût und hâr
3645 in den worten abe slân.
sun, habe des deheinen wân,
daz ich dich iht triege.
dû fürhtest, daz ich liege?
ez ist wâr, geloube mir,
3650 ich hânz vernomen wol von ir,
daz sie dich minnet und minnen wil.
sie hete mir gerne gesaget vil:
sie vorhte, man würdes innen,
des müese sie schaden gewinnen.
3655 noch sage ich dir mêre:
sie geloubent an mich sêre,
den diu huote ist bevoln.
sie wellent gerne daz verdoln,
daz ich alle tage zuo ir gê
3660 und wænent, ir sî anders wê
und bitent mich, daz ich vertrîbe
die suht von ir lîbe:
ich hân gelobt, daz ich daz tuo.
nû schier ze naht od morgen fruo
3665 wil ich sie sehen, deist mîn muot.'
'weiz got, muoter, ez wære guot,
möht ir iezuo hin wider komen.'
'des gewünnestû deheinen fromen.
lâ mich der rede walden:

3641 immer mer seit *B*. 3642 irem *B*. 3643 Morfa muter *B*. 3645 in *fehlt B*. 3646 du hast des leichte wan *B*. 3647 dich betriege *B*. 3648 unde dir danches liege *B*. 3650 es wol vernomen *B*.

3652 hat mir gesaget *B*. 3653 wurde es *A* (sein *B*). 3654 so muste si *B*, muse si *A*. 3656 an mein lere *B*. 3657 den si ze huto *B*. 3658 geren dolen *B*. 3659 ich taegeleich zu *B*. 3660 si gihet ir *B*. 3661 mich *fehlt B*. 3662 irem *B*. 3664 nu *fehlt B*. morgen *fehlt A*. 3666 wæizgot frawe *B*. 3668 gewinnet ir gewisleich frumen *B*. 3669 si sprach la mich sein allez walten *B*.

muoz ich den lîp behalden, 3670
ich mache iuch beidiu gesunt.
Parides nam sâ zestunt
sîn gewant und leite sich an.
Morphêâ huop sich dan,
niht langer sie enbeite, 3675
ir salben sie bereite,
krût, wurze und getranc.
der tac dûhte vil lanc
Paridem den jungen.
dô vesper wurden gesungen, 3680
Morphêâ hin ze hove gie,
dâ man sie harte wol enphie,
wan man sie gerne ane sach.
sie gnâte in allen unde sprach
'wie vert mîn frouwe?' 'ein lützel baz.' 3685
'frouwe mîn, ich sagte iu daz,
ir gnæset kurzlîchen wol.
ir wâret hiute als ein kol
heiz ûz der mâzen.
nû hât iuch diu hitze lâzen: 3690
ich weiz wol wie ez drumbe stât.
iuwer wil schiere werden rât,
iuwer siechtuom muoz ein ende hân.'
ir houbet begreif sie sân
und sprach ir geswâslîchen zuo 3695
'sprechet, frouwe, wie wir nuo
unser dinc mügen ane vân.'
daz sage ich dir' sprach diu frouwe sân.
'nû vernim, waz ich dir sage.
von hiute über sehs tage 3700

3670 sol ich *B*. 3671 iu *B*. 3673 leit es an *B*. 3675 si wolt nicht langer beiten *B*. 3676 salben beraiten *B*. 3677 wurzen und tranch *B*. 3678 vil *fehlt B*. 3679 dem *A*. 3680 was gesungen *B*. 3681 hin *fehlt B*. 3683 si da gerne sach *B* 3685 vert es mein *B*. 3686 ich wesse es wol und sagt ich iu *B*. 3692 iwer sol werden gu rat *B*. 3692 *vor* 91 *B*. 3693 sucht *B*. 3694 si ir san *B*. 3695 gewalteclichen *A*. 3697 mügen *fehlt B*. 3699 nu *fehlt B*.

sô rîte ich aber zuo dem spile,
sô tuo, als ich dir bevile.
ze der selben zîte,
als ich für dîn hûs rîte,
3705 daz stêt an mîner strâzen,
so ensoltû niht lâzen,
dun habest ein fiur und sîst dâ bî
und daz niemen anders bî dir sî,
wan Parides al eine,
3710 der sælege und der reine:
den soltû hân verborgen.
ich wil dar umbe sorgen,
daz ich in gespreche und gesehe.
mit welhen listen daz geschehe,
3715 des hân ich allez mir gedâht.
hâstû mir iht salben brâht
muoter?' sprach sie über lût.
'jâ, frouwe, und daz beste krût,
daz in der werlde mac sîn.'
3720 'nû lône dir got. muoter mîn,
dîner grôzen triuwen,
ez sol dich niht riuwen,
sul wir zwei lange leben.
einen mantel sol man dir geben,
3725 übertragen, der doch ist guot.'
Morphêâ was wol gemuot,
wande sie dûhte sich rîche.
ouch gap ir tougenlîche
Athânais diu keiserîn

3702 nu tu *B*. 3703 in der *B*. 3704 so ich *B*. 3706 ensolte du *A*. so solt du daz nicht *B*. 3707 und sist da bi *fehlt B*; *dann:*

daz wirt uns zu der sache ein gut stiur
und merche da bei *B*.

3708 und *fehlt B*. ander da bei *B*. 3711, 12 *fehlen B*. 3713 ich sol in besprechen und sehen *B*. 3714 welhem list daz sol geschehen *B*. 3919 in allen reichen mochte *B*. 3721 ez chumt von dinen triwen *A*. 3722 ensol *B*. 3724 einen guten mantel hiez si ir geben *B*. 3725 der dannoch waz genûch gut *B*. 3726 waz vil wol *B*. 3728 gewaesleiche *B*.

ein wol geworhtez vingerlîn, 3730
ze grôz noch ze kleine,
mit einem edeln steine;
der stein was ein rubîn.
sie sprach 'liebiu muoter mîn,
ditz brinc mînem trûte' 3735
(daz ensprach sie niht ze lûte)
'und sage im dâ bî
(und daz niemen ander bî dir sî)
mich sol des niht betrâgen,
ich wil durch in wâgen 3740
mînen lîp und mîn êre.
ich sage dir nû niht mêre.'
diu alte beleip niht langer dâ,
sie gie frœlîchen sâ
dâ sie Paridem vant 3745
unde sagte im zehant
als im diu keiserîn enbôt.
ezn irte niemen, ân den tôt,
im enmüese liep von ir geschehen.
daz vingerlîn lie sie in sehen, 3750
daz im diu frouwe het gesant.
Parides nam ez in die hant,
er druhte ez an sînen munt
in kurzer frist wol tûsent stunt;
ez dûhte in ein schœne heil. 3755
ich wil der rede ein michel teil
under wegen lâzen
und wilz mit guoter mâzen
enden sô ich beste kan.

3733 mit einem liechten rubeine [*B*. 3734 sie sprach *fehlt B*. 3735 daz brinch *B*. 3736 daz redet si *A*. ze *fehlt A*. 3737, 38 *fehlen B*. 3739 ensol *B*. 3740 ich enwelle *B*. 3741 paidiu gut unde ere *B*. 3742 ensage dir nimmere *B*. 3743 *fehlt B*. 3744 Morfea schiere cham *B*. 3745 Paridem vernam *B*. 3746 *und* 47 *in einem Verse*, si sagt im was im diu chaiserin enbot *B*. 3748 es enwende nicht wan der tot *B*. 3749 muste *B*.

3751 daz si im het *B*. 3754 in *fehlt B* dristunt *B*. 3758 guten *B*. 3759 volenden *B*.

3760 daz kint sich freuwen began.
diu vil süezen mære
benâmen im sîn swære
als sie manegem hânt getân.
sich begunde diu frouwe wolgetân
3765 ouch wol gehaben, wan ir was baz.
wol geviel ir liuten daz:
schiere wart sie baz gevar.
nû sult ir rehte nemen war
wie siez ane viengen.
3770 die siben naht zergiengen;
an dem ahtoden tage
(ez ist wâr, daz ich sage)
begunden Rômære gern
und wolden des niht enbern,
3775 sie ensanden nâch ir frouwen,
sie müese ir spil schouwen,
dâ mite soldez ende hân.
dô diu frouwe wolgetân
die lieben botschaft ervant,
3780 ir phärt hiez sie sâ zehant
sateln und bereiten.
die sie solden leiten
(ez wære in liep oder leit)
die muosen alle sîn bereit.
3785 diu schœne wolgetâne,
ich sage iu niht nâch wâne
lügelîchiu mære,
wie diu gekleidet wære
in den selben zîten,
3790 dô sie wolde rîten

3763, 64 *fehlen B.* 3765 och gehabet sich diu frawe wol baz *B.* 3767—70 *fehlen B.* 3771 do es chom zu dem *B.* 3772 vernemt was ich iu sage *B.* 3772 *vor* 71 *B.* 3773 do begunden *B.* Romære des gern *A.* 3774 wolden des nicht *B.* 3776 diu muste *B.* 3777 es ende solde *B.* 3778 botschaft vernam *A.* 3780 sa *fehlt B.* 3782 sie *fehlt A.* belaeiten *B.* 3784 wesen *B.* 3786 *vor* 85 *A.* 3787 alsus chundet daz mære *A.* 3788 wil si *B.* 3788 *vor* 87 *A.* 3790 solde *B.*

an die stat, dâ sie gerne reit,
wan ez ist diu rehte wârheit.
daz vil minneclîche wîp
het ze næhste an ir lîp
ein hemede geprîset 3795
(diu minne hete sies bewîset)
wîz unde kleine.
dar ob truoc diu reine
einen purper sô gevar,
swer bî ir reit, tet er sîn war, 3800
er dûhte in grüene, als ein gras.
swer aber verre von ir was,
den dûhter swarz, als ein kol,
er stuont ir ûz der mâze wol.
mit einem borten nâch dem site, 3805
dâ het sie sich gegurtet mite,
der was ze breit noch ze smal,
mit golde beslagen über al.
ir mantel was harte guot,
scharlachen rôt, als ein gluot, 3810
diu veder diu was härmîn.
der zobel niht bezzer dorfte sîn,
brûn und ze rehte breit.
diu frouwe frœlîchen reit,
wan sie was wol gemuot. 3815
sie fuorte ûf einen huot
von vedern, wîz sam ein snê.
waz mac ich nû sagen mê?
er was lieht unde breit
und mit golde wol beleit 3820

3792 wan alle die *B*. 3793 daz selbe wunnichleiche *B*. 3794 an *fehlt B*. 3796 sis het *A*. geweiset *B*. 3798 do truch *A*. 3799 also *B*. 3800 der dar fur reit den daucht er gar *B*.

3801 er duhte in *fehlt B*. 3804 der stunt *B*. 3805 den lant sit *B*. 3807 weder ze breit noch *B*. 3808 golde waz beslagen al *B*. 3809 mantel genuch gût *B*. 3810 blût *B*. 3812 dorfte niht bezzer *B*. 3815 was vil wol *B*. 3816 uf *fehlt B*. 3817 von phan veder weiz alz ein *B*. 3818 ich da von sagen *B*. 3819 paidiu lieht *B*. 3820 und *fehlt B*. golde spæhe beleit *B*.

ûzen unde innen.
der sie solde minnen
lac verborgen inner des,
der juncherre Parides,
3825 als ich iu hân gesaget ê.
im was wol unde wê,
liebe unde leide:
daz mac mir âne eide
gelouben wîp unde man,
3830 der der minne künde ie gewan.
Athânais diu guote
gedâhte in ir muote
dô sie rîtende wart
'ditz ist ein unsæligiu vart.
3835 wê dir, arme Athânais,
dû wære ê biderbe unde wîs,
wes wiltû nû beginnen?
dû solt dich baz versinnen,
dîn tumpheit lâ noch belîben.
3840 ez schadet allen wîben
hinnen für immer mêre,
verliusestû dîn êre
und gêt dir selber an den lîp.
ichn ruoche, ez hât manec wîp
3845 alsam ode wirs getân.
wie tœrlîch ich nû geredet hân!
ob ein andriu missevaren hât,
daz decket niht mîn missetât;
nein ez, weiz got, ezn tuot!

3822 sie da solde *B*. 3823 lat *A*. under des *B*. 3823 *vor* 22 *B*. 3825 iu sagete *B*. 3828 mach man mir *B*. 3833, 34 *fehlen B*. 3835 armiu *A*, arme *fehlt B*. 3836 e *fehlt B*. 3838 gestatest du daz dich diu minne *B*, *dann:*

verleitet alz si manigen hat
daz wirt alz ein groziu missetat *B*.

3839 la dein *B*. noch *fehlt B*. 3841 immer *fehlt B*. 3843 dir leicht an deinen *B*. 3844 *fehlt B*. 3846 owe wie gedaht *B*. 3848 endechet *B* 3849 got noch entut *B*.

möhte ich noch mînen muot 3850
betwingen ode bekêren,
daz kæme mir ze allen êren
und tæte ouch wîslîche.
herre got der rîche,
sol ichz tuon oder lân, 3855
des ich nû begunnen hân?
ez muoz sicherlîchen sîn,
wære al disiu werlt mîn,
die woldich ê verkiesen,
ê in ze friunde vliesen.' 3860
dô si alsô denkende reit
und mit ir selber vil gestreit,
dô machte aber diu minne,
daz sich diu keiserinne
der grôzen missetât bewac 3865
und daz der zwîvel gar gelac.
diu liebe wol gefüegen kan,
daz under wîlen ein man
durch sie sêre missetuot.
diu frouwe edel unde guot 3870
begunde nâhen inner des
der herberge, dâ Parides
inne lac verborgen
mit freuden und mit sorgen.
des hûses sie guoten war nam 3875
und als sie gegen der tür kam,
dô was diu selbe strâze
horwec ûz der mâze,
als ez ofte in grôzen steten ist.

3850 o we mocht ich noch den mut *B*.
3852 ze grozen eren *B*. 3853 och tæt ich *B*. 3855 weder *fehlt B*. 3856 nu *fehlt B*. 3857 ja sicherleich es muz sein *B*. 3858 wære elliu diu *B*. 3860 verliesen *AB*. 3861 gedenchende *B*. 3865 de *A*. 3866 unde ir zweivel *B*. 3867 liebe daz wol *A*. 3868 ein weiser man *B*. 3871 inne des *A*, under dez *B*. 3876 und *fehlt B*. alz si daz fur geriten cham *B*. gegen *A*. 3878 hoch *A*. 3879 ofte *fehlt B*.

3880 vernemt einen grôzen wîbes list:
sie nam eines steines war
und kêrte daz phert dar,
daz was geil unde snel
und der stein sinewel,
3885 beidiu hæl unde breit.
als daz phert dar über schreit,
ezn mohte sich des niht enthaben,
ez muose strûchen unde snaben:
und diu frouwe hêre
3890 sûmte sich niht mêre,
sie viel in al gerihte
ze ir aller angesihte
von dem pherde in daz hor.
daz het sie allez dâ vor
3895 in ir muote ûf geleit.
daz volc, daz bî ir reit,
erbeizten alle gelîche
(ez wære arm ode rîche)
und hulfen ir harte gâhes ûf.
3900 sie schrei vil lûte 'mir ist diu huf
abe und ouch der rücke!
ô wê dir, ungelücke!
ich vil unsælec wîp
hân verloren mînen lîp
3905 leider jæmerlîche.
daz im got geswîche,
der im des ie gedâhte,
daz er ditz spil ûf brâhte,

3880 nu horet einen spæhen list *B*. 3881 die frawe nam *B*. 3882 ir phært chert si dar *B*. 3884 der stain was sinewel *B*. 3886 do in *B*. dar *fehlt B*. 3887 do mocht es sich *B*. 3888 es begunde strauchen und besnaben *B*. 3892 ze aller laut gesichte *B*. 3893 en allen mitten in *B*. 3895 für geleit *A*. 3896 mit ir *B*. 3897 erbaizt *B*. 3898 ez wære *fehlt B*. arme und reiche *B*. 3899 hulfen *A*, hulfen der frawen auf *B*. 3900 vil *fehlt B*.

3901 ouch der *fehlt B*. 3903 vil *fehlt B*. 3904 verloren han ich *B*. 3907 in *fehlt B*.

daz klage ich gote vil tiure.
traget mich ze einem fiure 3910
daz ich dâ erwarme,
ich müediu vil arme!
ichn erwarme, ez ist mîn tôt.'
die herren wârn in grôzer nôt
die bî der frouwen wâren; 3915
sin westen wie gebâren
vor leide und vor riuwen,
des sult ir mir getriuwen.
daz fiur was schiere funden.
ze den selben stunden 3920
Morphêâ diu alde
kam geloufen balde
ûz dem hûse zuo dem tor.
ez was rehte dar vor
dâ ez allez geschach. 3925
als sie die frouwen ane sach,
sie schrei lûte 'oy mê, oy mê'
daz sprichet tiutsche 'wê mir, wê.'
sie want ir hende
und zefuorte ir gebende, 3930
daz hâr sie ûz der swarte brach.
sie reip diu ougen unde sprach
'daz mich mîn muoter ie getruoc!'
gein dem herzen sie sich sluoc
und gebârte jæmerlîche. 3935
sie sprach 'herre got der rîche,
dise nôt lâ dich erbarmen;
ô wê mir vil armen,

3909 vil *fehlt B.* 3910 trage *B.* 3911 da bei erwarm *B.* 3912 mude unde arm *B.* 3913 ich erwarme *A.* ich bin gewis es sei mein *B.* 3917 von von *B.* 3918 ir wol getrawen *B.* 3919, 20 *fehlen B.* 3922 geloufen chom do balde *B.* 3923 ze *A.* 3924 wan es waz aller slacht volch chomen dar fur *B.* der vor *A.* 3925 da ditze wunder geschach *B.* 3926 ane *fehlt B.* 3927 lute *fehlt A.* 3928 owe mir *B.* 3929 wande *AB.* 3932 raib ir houbet *B.* 3934 gegen *A*, ze dem *B.* 3937, 38 *fehlen B.*

daz ich ie wart geborn!
3940 des hete ich vil wol gesworn
hiute morgen tûsent eide,
mir geschæhe schier vil leide.
ich lac in grôzer unmaht,
mir troumte hînt nâch mitter naht
3945 daz mir mîn dûme swære
und der nagel abe wære,
daz was ditz selbe herzeleit.
ô wê daz man niht entreit
mîn frouwen zeiner gluot!
3950 wie wunderlich ir herren tuot,
ir habt deheiner slahte sin,
traget mîn frouwen dâ her in
zeinem vil guoten fiure.
der wit ist nie sô tiure,
3955 ich enwerme sie noch hiute.'
des freuten sich ir liute
und wâren wol berâten,
daz siz gerne tâten.
ich wil iu kurzlîchen sagen,
3960 des rîches frouwe wart getragen
in des alten wîbes hûs zehant.
man legte ir bettegewant
ûf die erden zuo der gluot.
'ich sage iu herren, wie ir tuot,'
3965 sprach diu keiserinne.
'iur deheiner belîbe hier inne,
mîn gewant muoz allez abe.
schaffet drâte, daz ich habe
wîz gewant, dâ sendet nâ.'

3939 ich *fehlt B.* 3940 ich hiut morgen gesworn *B.* 3941 vil wol tausent *B.* 3942 vil *fehlt B.* 3943 lege *B.* 3944 hint *fehlt B.* 3944 *vor* 43 *B.* 3945 wie mir der dume *B.* 3947 selbe *fehlt B.*

3951 enhabt *B.* 3953 vil *fehlt B.* 3954 wit in so *B.* 3957, 58 *fehlen B.* 3959 lat iu *B.* 3962 her fur waz ir *B.* 3963 geleit an den estreich zu *B.* 3964 herren *hinter* ir *B.* 3966 iwer beleibe nieman hinne *B.*

des volgten sie ir sâ. 3970
in dem hûse beleip dehein man,
guoten gemach sie dâ gewan.
Morphêâ beslôz die tür:
dâ stuonden ir liute für.
von der frouwen valle 3975
trûrten die herrn alle
und was in harte swære.
ein gewaltic kamerære
wart schiere dô gesant,
daz er der frouwen wîz gewant 3980
bræhte und bereite.
Morphêâ niht langer beite,
ir frouwen sie sich underwant
und zôch ir abe ir gewant
und fuorte sie zuo Paridê. 3985
dô enbeit er niht mê,
als schier als daz geschach,
er neic der frouwen unde sprach
'willekommen, frouwe mîn.'
'geselle, sælec müezestû sîn,
wol mich, daz ich dich hân gesehen!'
'daz ist mir, frouwe, an iu geschehen,
wan ich des immer lobe got.'
'ich wæne, geselle, ez ist dîn spot.'
'lüge ich, daz wære missetân. 3995
die rede sult ir, frouwe, lân.
ir sît mir lieber danne mîn lîp.'
'sô diuhte ich mich ein sælec wîp.'
'jâ ir, sicherlîche.'
vil harte minneclîche 4000

3971 da inne beleip nieman *B*. 3974 die herren stunden derfur *B*. 3976 traüreten sie alle *B*. 3979 do *fehlt AB*. wart sazehant *B*. 3980 nach weizzem gewande gesant *B*. 3981 daz er es braechte *B*. 3983 der frawen *B*. 3986 der embaeit *B*. 3987 schir er sei ersach *B*. 3988 nait ir unde *B*. 3992 frawe lip an *B*. 3993 daz ich immer *B*. 3994 ich furchte es sei *B*. 3996 der rede sult ir mich frawe erlan *B*. 3996 *vor* 95 *B*. 3997 liep alz der leip *B*. 4000 harte *fehlt B*.

umbevie sien mit den armen.
sie begunden vaste warmen
bî ein ander beidiu ensamt.
sie heten schiere sich verschamt,
4005 daz machte diu grôze liebe.
dô geselleten sich die diebe
und nâmen unde stâlen
daz sie beidiu gerne hâlen,
halsen, küssn und ander dinc.
4010 swaz diu frouwe und der jüngelinc
ein ander dâ tâten,
daz möhte ein nunne errâten.
ir sult des vil gewis sîn,
swaz Parides der keiserîn
4015 getuon mohte unde kunde,
daz sie im des wol gunde,
er wart ir ûz der mâze liep.
ir wizzet wol, swenne der diep
dem wirte die want ab gehebt
4020 ode im die swellen undergrebt,
so geschiht vil lîhte schade dâ.
sie lâgn ein ander alsô nâ,
ich weiz den abbet, het erz gesehen,
er hete sâ ze stete gejehen,
4025 sie heten des spils ensamt gespilt,
dâ manec schalc wirt von gezilt
und manec fürste wol geborn.
sie hetn ir arbeit niht verlorn,
des dûhte sie beide.
4030 daz scheiden tet in leide,
daz sô schiere muose sîn.

4001 sie in *AB*. dem arme *B*. 4002 begunde vast warme *B*. 4003 do si lagen ensampt *B*. 4004 schir het er sich *B*. 4006 da *A*. 4005, 6 *fehlen B*. 4007 sie namen *B*. 4011 da *fehlt B*. 4012 ein tore *B*. 4016 des vil wol *B*. 4018 alz der *B*. 4019 an gehebet *B*. 4020 unde im *B*, im *fehlt A*. swellær *A*. 4021 vil *fehlt B*. 4022 so *A*. 4023 den man *B*. 4024 der sa zestunt het geiehen *B*. 4025 spiles *A*.

'nû muoz ich durch den willen dîn'
sprach daz wunneclîche wîp,
'verliesen êre unde lîp,
âne zwîvel bin ich des.' 4035
'dâ müeze iuch got' sprach Parides
'durch sîne güete vor bewarn.'
'ich hân sô sêre missevarn,
ez möhte mir nimmer wol ergên.'
'frouwe, als ich michs verstên, 4040
iuch hât diu vart geriuwen.'
'nein ez, geselle, entriuwen,
swie ez mir dar umbe ergê:
daz ich dich mîden sol, daz tuot mir wê
und ist mîn meistiu swære.' 4045
nû kam der kamerære
vil balde gerant
und brâhte der frouwen wîz gewant.
daz vernâmen sie sâ ze stunt.
sie sprach 'Parides, belîp gesunt! 4050
mir ist durft, daz dû sîs
getriuwe, stæte unde wîs,
daz ist der oberiste rât.
unser beider missetât
soltû vor al der werlde heln.' 4055
'daz müget ir mir lîhte beveln.
des sît ir guot ze werne,
wan ich tuon ez harte gerne.'
der kamerære kam an die tür,
dô muose diu frouwe her für, 4060
zuo dem fiure sie gesaz.
Morphêâ sprach 'wer ist daz?'

4032 ich muz durch *B*. 4033 minuichleich *B*. 4036 nu muzze dich got *A*. 4037 seinen tot von *B*. vor *fehlt A*. 4038 sie sprach ich *A*. so hart *B*. 4040 mich chan verstan *B*. 4042 nain si *B*. 4044 meiden muz *B*. 4045 ist vil swære *B*. 4046 do chom *B*. 4047 vil balde *fehlt B*. an der wil gerant *B*. 4048 *vor* 47 *B*. 4049 die frawe vernam *B*.
4053—58 *fehlen B*. 4055 alle *A*. 4059 do chom der *B*.

der kamerære sprach zehant
'ich hân brâht wîz gewant
4065 mîner frouwen, ez ist hie.'
Morphêâ zuo der türe gie,
sie nam ez vil bereite;
ir frouwen sie dô kleite,
schiere was daz getân.
4070 'nû lâ dir, muoter, niht versmân'
sprach diu keiserinne,
'ez ist ein kleiniu minne,
daz nazze gwant, daz sî dîn
und lâ mich dir bevolhen sîn,
4075 ich getrûwe dir alles guotes.
swes dû an mich muotes,
daz sol dir unversaget sîn.
nû stant ûf und lâ her în
die herren, die dâ vor stênt
4080 und jâmer durch mich begênt;
mîn ungemach ist in leit.'
Morphêâ was des bereit,
schiere het sie ûf getân
und lie die herren dar în gân,
4085 die bî ir von rehte solden wesen.
sie sprâchn 'wie stêtz, sît ir genesen?
durch got, frouwe, sagt uns daz.'
'mir ist' sprach sie 'ein lützel baz.'
'des müeze got gelobet sîn.'
4090 'nû underwindet iuch mîn
und füert mich balde an mîn gemach.'

4063 do sprach der *B.* 4065 daz ist *B.* 4066 ze *A.* 4067 gereite *B.* 4068 do *fehlt B* 4069 daz was schiere *B.* 4070 si sprach nu *B.* 4071, 72 *fehlen B.* 4073 ditze nazze gewant se dein *B.* 4076 swaz du her ze mir *B.* 4077 daz ist allez getan *B.* 4078 nu *fehlt B.* in gan *B.* 4079 die vor der tur stant *B.* 4080 grozen jamer *B.* 4082 dez vil gereit *B.* 4083 si tet auf san *B.* 4084 dar *fehlt B.* 4085 ir billeich solden *B.* 4086 sie sprachen *fehlt B.* stet iwer dinch mugt ir *B.* 4090 nu *fehlt B.* iuch drate min *B.* 4091 und balde *fehlt B.*

ir deheiner dar wider sprach.
sie beliben niht langer dâ,
sie fuorten sie zem turne sâ,
dâ sie ungerne ûf was. 4095
dâ lac sie, unz sie wol genas.
dô daz alsô ergangen was,
dô het der herre Fôcas,
der helt vil vermezzen,
vor der stat gesezzen 4100
wol niuntehalbe wochen
und het sich sô gerochen,
daz er sie gewan mit gewalt.
des maneger dâ inne engalt.
von den selben gesten 4105
wurden die aller besten
von der stat gevangen.
dô was sîn wille ergangen
wol nâch sînen êren.
dô mohter wider kêren 4110
swie er selbe wolde.
mit silber und mit golde
wart manec soum dâ geladen.
dô wester niht den grôzen schaden,
der im dâ heime geschehen was. 4115
dô reit der herre Fôcas
mit sînen hermannen
frœlîchen dannen
ze Rôme, dar er gerne kam,
wan in des vil wol gezam, 4120
daz er gesæhe sîn wîp,
diu im liep was sam der lîp,

4092 da heiner niht da wider *B*. 4094 sei auf dem turn *B*. 4095 si nicht ze geren *B*. 4096 sie lach da *A*. 4098 der chaiser *B*. 4098 helt *fehlt B*.

4401, 02 *fehlen B*. 4103 untze er *B*. ers gewnnen het mit *A*. 4108 do *fehlt B*. sein wille was *B*. 4113 da *fehlt B*. 4114 enweste er *B*. 4116 do chert der chaiser *B*. 4118 *vor* 4117 *B*. 4119 da *A*. 4120 vil *fehlt A*. 4122 alz der *B*.

bî der er gerne wolde
ruowen, als er solde
4125 und haben sînen gemach.
nû hœret, wie im dô geschach.
der keiser wart enphangen
schiere was daz ergangen.
do er in sant Pêters münster gie
4130 und man in keiserlich enphie,
als manegem keiser ist geschehen
(als ich diu buoch hœre jehen)
dô entslôz man diu tor,
diu vil selten dâ vor
4135 gestanden wâren ungespart,
sie enwærn mit huote wol bewart,
diu lie man dô offen stên.
swer für die frouwen wolde gên,
des wart niht grôz war genomen.
4140 nû was Eraclîus dar komen
ê der keiser mære
von dem münster komen wære,
wan er der frouwen gemach
gerne weste unde sach
4145 und in vil sêre muote
diu unmæzige huote,
die sîn frouwe het erliten
sît er von ir was geriten.
vernemt wunder, waz im geschach!
4150 als er die frouwen ane sach
er kêrte sich umbe unde sweic,
daz er ensprach, noch enneic;
er kam, dâ sîn herre was.
er sprach 'edel keiser Fôcas,

4126 nu *fehlt B.* 4130 da man *B.* 4132 ditze buch hor ich iehen *B.* 4134 diu *fehlt A.* 4135 het gestanden *B.* 4136 sie warn hiute wol *A.* enwær mit *B.* 4138 gen *fehlt A.* 4141, 42 *fehlen B.* 4146 unnutze *B.* 4149 wie in *B.* 4150 frawen gesach *B.*

4151 do chert er wider umbe *B.* 4152 weder er *B.* 4153 er gie da *B.*

stêt eine wîle stille. 4155
vernemt (daz ist mîn wille)
ein rede die ich niht sol verdagen,
mac ich mit iuwern hulden sagen
leider ein vil bœsez spil.'
'sprich mit urloube, swaz dû wil.' 4160
'herre, ich sols niht schulde hân,
mîn frouwe hât missetân.'
'Eraclî, hâstû sie gesehen?'
'war umbe soldichz anders jehen?'
'welhen wîs ode wie?' 4165
'herre keiser, frâget sie.'
'hât sie einn man zuo zir geleit?'
'jâ si, herre.' 'daz ist mir leit.'
'ez muoz nû wesen, herre mîn.'
'daz unsælic müezen sîn, 4170
die daz solden bewarn!'
'herre, sie hânt niht missevarn.'
'Eraclî, lâ die rede stân,
mich bringet niemen ûf den wân,
sie mohten ez wol hân bewart.' 4175
'ir erkennet niht des wîbes art.
diu unsælde ist ir beschert,
swaz man ir ernestlîchen wert,
daz sie des aller meiste gert,
ob sies doch nimmer wirt gewert, 4180
alsô brœde ist ir der lîp.
gedenket an daz êrste wîp,
von der ist disiu nôt beliben.

4157 rede sol ich iuch niht verdagen *B.* 4158 ob ich sei mit hulden muge sagen *B.* ichs in iwern *A.* 4159 boses maere spil *B.* 4160 mit hulden *B.* 4161 herre *fehlt B.* sol *A.* ich ensol sein dehein schulde *B.* 4162 frawe diu hat *B.* 4164 ich sein anders *B.* 4167 einen *A*, einn *fehlt B.* 4168 si *fehlt A.* 4169 muz ouch herre *B.* 4170 er sprach daz *A.* unsælich muzzen die sein *B.* 4172 enhant *B.* niht sere missevarn *A.* 4174 niemen *fehlt B.* 4175 enmochte *B.* 4176 der wibe *A.* 4177 ist in *A.* 4178 in *A.* 4179 aller gernist *B.* gernte *A.* 4180 wirt si ouch nimmer gewert *B.* nimmer gewert wernte *A.* 4183 da von ist diu not *B.* ist in disiu *A.*

durch ir gelust wart sie vertriben
4185 ûz dem schœnen paradîse.'
'Eraclî, dû bist wîse,
dû hâst sicherlîchen wâr.
ez hilfet niht umbe ein hâr,
daz wir dâ heizen huote.'
4199 'jâ, sie kumt manegem man ze guote
und schadet doch under stunden.'
'daz hân ich nû wol erfunden
leider mir ze spâte.
het ich dînem râte
4195 gevolget und dîner lêre,
des het ich frum und êre.'
bî dem keiser was manic man,
der sêre trûren began
von sînem ungevelle.
4200 'Eraclî, trût geselle,'
sprach der keiser aber dô
'hât sie missevaren sô?'
'herre, jâ.' 'daz erbarme got!
mich müet der schade und der spot
4205 ûz der mâze sêre.'
er beite dô niht mêre,
er gie dâ diu frouwe was.
und als der keiser Fôcas
mit sînen mannen für gie,
4210 gezogenlîche sien enphie.
'willekommen, lieber herre mîn.'
er sprach 'daz mac wol sîn.'
sie wolde in küssn und nâher gên.

4184 diu durch lust wart vertriben *B*. 4187 ich sihe wol es ist war *B*. 4188 es enhilfet ouch niht *B*. 4189 daz man da heizzet *B*. 4190 ja ist si chomen manigem *B*. 4191 schadet ouch under *B*. 4192 nu *fehlt B*. 4197 was do manec *B*. 4199 von des keisers ungevelle *A*.

4203 ja si herre *B*. 4204 und ouch der *B*. 4206 der chaiser sprach nichte mere *B*. 4208 und *fehlt B*. 4209 fur sei gie *B*. 4211 si sprach willekommen *A*. lieber *fehlt B*. 4212 er sprach *fehlt B*. frawe daz *B*. 4213 und im naher *B*.

'frouwe, ir sult stille stên,
ir sult mir niht sprechen zuo.' 4215
'ez ist reht, daz ich daz tuo,
herre, swaz iu gevalle.'
die fürsten swigen alle.
'unsælec wîp, bœsiu hût,
saget mir, wâ ist iuwer trût, 4220
den ir ze friunde habt erkorn?
durch in müezet ir hân verlorn
die sêle, êre unde leben.
ze wâre, ez wirt iu niht vergeben,
des sît vil sicher beide. 4225
iur liep zergêt mit leide
an disem tage hiute.
ich heize iuch mîne liute
brennen ode steinen.'
diu frouwe begunde weinen, 4230
sie sach vil trûreclîchen nider
und sprach 'dâ rede ich niht wider,
swaz ir mir tuot oder lât.
unser beider missetât
sult ir an mir einer rechen. 4235
man solde durch mich stechen
ein wol snîdendez swert,
des wære ich eine wol wert;
ode brennen ûf einer hürde.
swie wê mir dar umbe würde, 4240
daz hete ich verdienet eine.'
'jâ ir vil unreine,
war ist iuwer sin komen?

4214 er sprach frowe *A*. 4215 und sult *B*. 2416 ist mein reht daz ich tuo *B*. reht sprach sie daz *A*. 4217 herre *fehlt B*. swas so iu *B*. 4219 er sprach unsælich *A*, der chaiser sprach unselich *B*. 4220 mir *fehlt B*. 4223 die *fehlt B*. 4224 zeware *fehlt B*. enwirt iu nicht so licht vergeben *B*. 4225 seit ir sicher *B*, vil schiere beide *A*. 4226 lip *A*. 4231 unde sach traurleich *B*. 4232 si sprach *B*. 4234 ir sult unser *A*. 4235 sult ir *fehlt A*, sol man an *B*. 4236 sol *B*. 4238 des bin ich ein vil wol *B*. 4240 we *fehlt B*. 4243 war waz *B*.

durch waz het ich iuch genomen
4245 von grôzer armüete,
wan durch iuwer güete?
wie ist diu arbeit gestatet?
der êren habt ir iuch gesatet.
daz iu got gebe leit!'
4250 'ez machte mîn unsælecheit'
sprach diu frouwe hêre.
'waz sol ich iu sagen mêre?
ir habet lützel verlorn.
fûlez fleisch unde korn
4255 sol man werfen für diu swîn,
den mac ich wol gelîch sîn.
heizet mich lebende begraben
und lât in sînen lîp haben,
er hât niht wider iuch getân,
4260 des sult ir in geniezen lân.
ir sult genâde haben sîn,
wan diu missetât ist elliu mîn.'
Fôcas der rîche
sprach zorneclîche
4265 'sagt mir drâte, wa ist der man,
der die baltheit ie gewan,
daz er iuch getorste minnen?
man muoz mirn her gewinnen,
des mac dehein rât wesen.'
4270 'herre, sô lât in genesen
und nemt mir einer den lîp.'
'ir vil unsælec wîp,
sagt mir drâte, wâ er sî.

4244 oüch durch *B*. 4245 von iwer armut *B*. 4246 iwer grozze gute *B*. 4247 bestætet *B*.

4252 mach ich *B*. 4253 habt niht lutzel *A*. enhabt dar an niht verlorn *B*. 4257 lemtige *B*. 4259 er enhat nicht missetan *B*. 4260 man sol in des geniezzen *B*. 4260 *vor* 59 *B*. 4261 habt durch got gnade sein *B*. 4262 wan *fehlt B*. ist gar mein *B*. 4262 *vor* 61 *B*. 4264 sprach do *B*. gezogenliche *A*. 4265 mir *fehlt B*. 4267 torst *B*. 4270 in herre *B*. 4272 ja ir unsælich *B*. 4273 mir *fehlt B*. wer *A*.

ist er iender hie bî
ode dâ ûze in der stat?' 4275
'sô tuot, herre, als ich iuch bat,
lât in genesen und sterbet mich.'
'weiz got, frouwe, nein ich.'
'sô tuot, swie iu gevalle.'
die fürsten sprâchen alle 4280
'wizzet, daz ir missetuot,
frouwe, iu ist niht sô guot,
lât uns den man erkennen.'
'sol ich in offenlîchen nennen?'
'jâ ir, frouwe.' 'ô wê mir des! 4285
ez ist' sprach sie 'Parides,
der schœne und der guote.
got habe in in sîner huote,
swie ez nû umbe mich ergê.'
der keiser beite niht mê, 4290
sînen boten sande er zehant,
dâ man Paridem vant.
in vil kurzen stunden
brâhte man in gebunden,
als er wære ein bœser diep. 4295
daz was der frouwen niht liep,
wan siz ungerne sach.
nû hœret, wie der keiser sprach.
'junc man, gêt her nâr.
saget mir rehte, ist ez wâr, 4300
habt ir bî der frouwen gelegen,
die wîle ich nû was under wegen?
ir müezet mirz sagen hie zestunt.'
'des frâget mîn frouwen, ist ir kunt,
ob ir liebe ist von mir geschehen.' 4305

4276 herre *fehlt B.* iuch e bat *B.* 4281 wizzet ir nit daz *B.* 4282 es enist nicht also gut *B.* 4286 er ist *B.* 4289 nu *fehlt B.* 4290 diu frowe sprach niht *A.* bat niht *B.* 4291 sein *B.* 4292 pariden *A.* 4296 enwas *B.* 4298 nu *fehlt B.* 4299 er sprach junger *B.*

4302 nu *fehlt B.* 4304 des *fehlt B.* ist er ir *A.* 4305 von mir ist *B.*

'des hât sie uns allen verjehen.'
'sô ist ez sicherlîchen wâr.'
'daz wirt iu, sam mir mîn hâr,
ze riuwen und ze leide.'
4310 'daz geloube ich iu ân eide.
sie hât sô gehœhet mînen muot,
swaz man mir leides durch sie tuot,
daz ist mir allez süeze.
got gebe, daz sie müeze
4315 nâch ir willen alten
und ir lîp behalten!
ich stirbe frœlîche.'
dô hiez der keiser rîche
ein grôze fiur bereiten
4320 und hiez sie dar leiten.
daz man sie beidiu brande
und dâ bî erkande
al diu werlt ir missetât.
'noch habet sîn, herre, mînen rât'
4325 sprach Eraclîus der wîse.
'ez kumt iu ze grôzem prîse
und wirt ouch iuwer sælecheit.'
'Eraclî, mir ist leit,
dô ich mich an dich verlie,
4330 daz ich von dînem râte gie.
daz ist an mînen êren schîn.'
'herre keiser, ez muose sîn;
noch kan ich iu wol gerâten.'
die fürsten den keiser bâten,
4335 daz er daz gerne tæte,
swes in Eraclîus bæte.
'swie harte ich in sî erbolgen,

4310 ich wol an *B*. 4312 leides *fehlt B*. 4313 daz dunchet mich allez *B*. 4314 got der gebe *A*. 4316 iren *B*. 4320 dar in *B*. 4323 elliu werlde *B*. alle *A*. 4326 chom *B*. 4327 unde ist iwer *B*. 4328 er sprach eracli *B*. 4330 *vor* 29 *B*. 4332 Eracliu sprach daz můz nu sein *B*. 4334 fursten in alle paten *B*. 4335 er allez daz tæte *B*. 4337 in *fehlt B*. sie in *A*.

ich wil iu herren volgen'
sprach der keiser mære.
'nû sage uns offenbære 4340
Eraclî, rehte dînen muot.'
'herre, sô dunket mich guot,
daz der edel man und sîn wîp
behalten sêle unde lîp.'
'wie sulen wir daz ane vân?' 4345
'dâ sult ir si beidiu leben lân.'
'Eraclî, daz wære der liute spot.'
'fürhtet ir die harter danne got?
'die rede sult ir lâzen.
immer sî sie verwâzen! 4350
swer rihtet über diebe,
der dienet got liebe
und sündet niht umbe ein hâr.'
'herre, daz ist allez wâr;
sie habent solhes niht verstoln, 4355
ir mügetz durch got gerne doln.
doch envelsche ich mit nihte
iuwer keiserlich gerihte.
ir wizzet aber wol, herre mîn,
daz der schulde ein teil iuwer sîn. 4360
ich wil iu sagen mînen muot,
ob ez die fürsten dunket guot
und dise guoten knehte.
mit kristenlîchem rehte
lât iuch den bâbest scheiden; 4365
daz erteilet man iu beiden.
sie sol hinnen für niht sîn

4339 keiser here *B*. 4340 nu *fehlt B*. 4341 rehte *fehlt B*. 4342 herre mich dunchet *B*. 4343 daz weip *B*. 4345 vahen an *A*. 4346 ir si beidiu wissen san *A*. 4348 ir sei *B*. 4350 sin *A*. sie *fehlt A*.

4352 der tût *B*. 4355 hant iu solhes *B*. 4356 gern durch got *B*. 4359 ouch wizzet ir wol *B*. 4360 daz diu *B*. teil sol iwer *B*. 4361 ich sage iu herre wie ir tut *B*. 4362 die herren *B*. 4363 guot *A*, gute *B*. 4364 mit der christenhait rechte *B*. 4366 enteilet *B*. 4367 niht *fehlt B*.

rœmischiu keiserîn,
wan sie sô grôze missetât
4370 vor der werlde verjehen hât.
lât sie haben den selben man,
sît daz ir got niene gan
grôzer êrn und grôzes namen:
die wîle sie lebt, muoz sie sich schamen.
4375 noch behaltet sie sêle unde lîp
und wirt ein vil sælec wîp,
ist daz ir sie, herre, lât leben.
disen rât wil ich iu geben.
ir herren, sprecht, wiez iu gevalle.'
4380 die fürsten jâhen alle,
ez wære ein grôziu missetât,
übergienger disen rât.
mit der herren râte
bat er den bâbest drâte
4385 und die phafheit besenden,
die kunden imz wol enden.
dô sie dar quâmen
und ir missetât vernâmen,
daz vindet man an dem liede,
4390 daz sie der bâbest schiede.
ich sage iu dar ab niht mê.
der keiser gap sie Paridê.

4368 deheine wis romishin *B*. 4370 vor al der w. giehen *B*. 4371 behaben *B*. 4372 daz *fehlt B*. 4373 und hohes mutes namen *B*. 4374 sie muz sich *B*. 4375 unde behaldet sele *B*. 4376 so wirt noch ein heilich weip *B*. 4377 sol si lange oder churtze leben *B*, *dann:*

der mir die sinne hat gegeben
gan er mir des leibes
ich hilf iu eines weibes
an der iu nimmer missegat
al die werlde weile stat
ob ir so lange soldet leben *B*.

4373 do sprachen sein ratgeben *B*. 4379, 80 *fehlen B*. 4382 uber gienge der chaiser seinen rat *B*. 4383 nach der fursten raten *B*. 4386 im sein dinch enden *B*. 4389 finde wir *B*. 4391 waz mach ich iu darumbe sagen mere *B*.

in sîn hûs fuorter sie.
daz gerou die keiserinne nie:
ûf einem strô was ir baz, 4395
dâ sie bî im lac ode saz,
danne mit aller der zierheit,
die ûf des keisers bette was geleit.
ouch wizzet wærlîchen daz,
bî im tet ir wazzer baz, 4400
denne bî dem keiser lûtertranc.
ez kam nie in ir gedanc,
daz sien mit ihte beswârte.
ir wîpheit sie bewârte
wol unz an ir ende. 4405
ân alle missewende
was sie freuden rîche.
und wizzet wærlîche,
swelh wîp einen man gewinnet,
den sie von herzen minnet 4410
und er sie minneclîchen wert,
alles des ir herze gert,
(des hân ich alles vil ervarn)
die mac er lîhte bewarn.
ist sie in deheinen güeten, 4415
er sol ir ze mâzen hüeten.
von der frouwen und von Paridê
vinde ich deheine rede mê
geschriben an den buochen.
swer aber des wil geruochen 4420
und mir sô lange wil gedagen,
dem wil ich kurzlîchen sagen,
wie Eraclîus der wîse man,

4397 danne auf al der reicheit *B*. 4399 unde wizzet *B*.
4402 si gwan noch nie den gedanch *B*. 4403 an ichte *B*. 4405 schon untz *B*. 4407 si waz *B*. 4413 ich die warheit ervaren *B*. 4414 er mach leichte bewarn *B*. 4418 vinden wir *B*. 4419 an disem buche *B*. 4420 dez ruche *B*. 4421 mach gedagen *B*. 4422 dem sol ich *B*. 4423 gute man *B*.

daz heilege kriuze wider gewan,
4425 der mit tugenden daz erwarp,
dô Fôcas der keiser starp.
der phlac des rîches, daz ist wâr,
niht langer danne aht jâr,
als ich daz buoch hœre sagen;
4430 er wart verrâten und erslagen.
Eraclîus, der mære helt,
wart ze keiser dô erwelt.
sus vinde wir geschriben dâ
an dem buoche krônicâ
4435 und ist ouch wizzenlich genuoc.
swer dô des rîches krône truoc,
der muose meist ze Kriechen sîn.
daz geschuof der keiser Constantîn,
wan er Kriechen betwanc.
4440 iu wære ze sagen al ze lanc,
wie manec wunder im geschach.
diu liute von Kriechen sint swach
an herzen unde an were.
er kam dar mit sînem here,
4445 manege stat er dâ gewan,
der ich etlîche wol genennen kan,
Salnick unde Phinepôpel.
er stifte Constantinôpel.
der herre im des gedâhte,
4450 daz man im von Rôme brâhte
der erden und der molten;
sîn boten im die holten
und was daz sîn geræte,
daz man im d' erde sæte.

4426 erstarp *B*. 4428 langer niht wan *B*. 4429 als hor ich ditze buch sagen *B*. 4431 raclius *A*. 4432 wart do *B*, do *fehlt A*. 4434 an einem *B*. 4435 uch *A*. 4436 do *fehlt B*. 4437 almeist *B*. 4438 chunich *B*. 4439 der die chirchen *B*. 4440 daz wær iu ze *B*. 4441—44 *fehlen B*. 4445 wie manich *B*. 4447 phynopel *A*, salonich und vinipopel *B*. 4449 het *A*. im *fehlt B*. 4450 im *fehlt B*.

4453 daz waz sein *B*. 4454 im *fehlt B*. die erde *AB*.

alsô betrouc der herre dar 4455
von Rôme der besten manec schar
mit kinden und mit wîben,
die muosen dâ belîben.
dâ von wart daz selbe lant
Rômanîe genant, 4460
dâ sol niemen nâch strîten.
nâch Constantînes zîten
heten die Kriechen (daz ist wâr)
mêre denne fünf hundert jâr
rœmisch rîche in ir gewalt. 4465
des sint ir künege noch sô balt,
daz sie sich keiser nennent.
vil wol sie doch erkennent,
wie in der gwalt wart benomen,
der name, diu êre mit dem fromen. 4470
ich nenne iu wol den êrsten man,
der rœmisch rîche wider gewan.
er was wærlîche
ein künec ze Francrîche,
Karl was er genant. 4475
dem dienten wälhischiu lant.
er erwarp mit maneger hervart
daz er ze keiser gewîhet wart
und gwan daz rîche alsô wider.
ouch behaptez sîn sun sider 4480
. . . . . .
. . . . . .
der was geheizen Pipîn.
Karl was der sun sîn,
der sît betwanc sô manec lant

4455 ouch betrůch *B*. 4459 von diu ist daz *B*. 4461, 62 *fehlen B*. 4463 heten *A*, do heten es die *B*. 4469 in ir gewalt *B*, gewalte *A*. 4470 wizzet daz ist also chomen *B*. 4471 ich sol iu nennen den *B*. 4473 der *B*. 4474 chunich von *B*. 4476 welhische reiche und lant *B*, *dann:* mit siner ellenthaften hant *A*.
4477, 78 *fehlen B*. 4479 der gewan daz reiche wider *B*. 4480 sein vater waz ouch pider *B*. 4482 Charl hiez *B*. 4483 so *fehlt B*.

mit sîner ellenthaften hant.
4485 Eraclîus was dar zuo komen,
als ir wol habt vernomen,
daz er keiser hiez unde was.
under diu het Cosdrôas,
ein heiden vil vermezzen,
4490 Jerûsalem besezzen.
er het die selben stat zerstœret,
als ir wol habt gehœret,
und Kristes kriuze gefüeret dan
(sêre missetet er dar an)
4495 ze Persiâ, in sîn lant.
wîten was er bekant
in der heidenschefte,
daz kam von sîner krefte.
er was harte rîche
4500 und fuor gewalteclîche,
er was ein man unervorht.
einn himel het er im geworht
von maneger hande zierheit,
hôch, sinewel unde breit.
4505 ez diuhte iuch michel wunder,
sagte ich iu besunder
wie der himel gezieret wære.
ez ist ein altez mære
und ist iedoch diu wârheit.
4510 an daz werc het er geleit
durch werltlichen ruom
harte grôzen rîchtuom
von golde und von gesteine.
daz hêre kriuze reine
4515 het der künec hinder sich
gesetzet ûf den estrich,

4485 do eraclius was chomen *B*. 4487 waz und hiez *B*. 4488 cosdras *A*. 4491 selben *fehlt B*. 4493 und het daz chrautze gefurt *B*. 4496 da waz er wol erchant *B*. 4497 von der *B*.

4501 vil unervorht *B*. 4502 im *fehlt B*. 4503 mit maniger *B*. 4504 hoch *fehlt B*. 4505 iuch *fehlt B*. 4506 sage *B*. 4509 doch *B*. 4516 an den *B*.

dâ er lac unde saz.
ich wil iu sagen umbe waz.
er gap der kristenheite
fride und geleite 4520
beide dar und dannen,
den wîben und den mannen;
swen sô des gezæme,
daz er dar quæme;
swenne ers im gedæhte 4525
und dar sîn opfer bræhte,
einen phenninc von golde,
ob er daz kriuze sehen wolde.
swenne die kristen kâmen dar
under stunden mit grôzer schar 4530
und ûf des küneges himel stigen
und dem kriuze dâ genigen
und sumelîche des geruochten,
daz sie ir venje suochten:
sô was der künec selbe dâ. 4535
des wânden die von Persiâ,
sie tætenz durch sîn êre
und vorhten den künic sêre.
daz was des tievels spot.
er nam sich an, er wære got, 4540
mit gesehenden ougen was er blint,
er machte regen unde wint
mit einem wunderlichen list,
als noch von im geschriben ist
an einem buoche, heizet krônicâ. 4545
nû wânden sîne liute dâ,
daz der künec wære

4518 ich sol sagen iu furbaz *B.* 4519 er waz der *A.* 4521 beide *fehlt B.* 4522 den den *fehlt B.* 4522, 23 *fehlen B.* 4525 sumeleich dez gedachten *B.* 4526 daz si ir opher dar brachten *B.* 4528 der daz *B.* 4529 swenne der christen cham *B.* 4530 etwenne ein michel schar *B.* 4531 die auf *B.* 4532 und *fehlt B.* si da *B.* 4533, 34 *fehlen B.* 4535 der herre *B.* 4538 vorchten in vil sere *B.* 4539 es waz *B.* 4540 er zoch sich *B.* 4545 karonica *A.* 4546 dez wanden *B.* 4547 daz ir chunich *B.*

gewalteger schepfære
und er het geheizen werden
4550 den himel zuo der erden.
swer ze den zîten kristen was,
dem was leit, daz Cosdrôas
alsus hâte gevarn.
des trûrte maneger muoter barn:
4555 daz tâten sie durch grôze nôt.
des rîches herre gebôt,
Eraclîus der mære,
swer sô kristen wære,
ez wære diser ode der,
4560 der bogen, swert oder sper
gefüeren möhte ode getragen,
(daz hiez er al den kristen sagen)
und ze urliuge töhte,
der dem heiden geschaden möhte,
4565 daz er hervart swüere
unde mit im füere
in daz lant ze Persiâ.
sie solden sich an Cosdrôâ
mit gote helfe rechen;
4570 sînn himel wolder brechen,
der müese âne zwîvel dernider.
ern gewünne daz kriuze wider,
daz er im hete genomen,
er wolde nimmer wider komen:
4575 alsô stuont im der muot.
nû gesamnete der helt guot
mit bete unde mit gebot
eine kreftige rot,

4549 und *fehlt B.*

4555 groze *fehlt B.* 4561 furen *B.* 4562 er in allen sagen *B.* alle *A.* 4563 swer ze *B.* 4564 und im gehelfen mochte *B.* 4565 er die hervart *B.* 4568 er wolde sich *B.* 4571 der *fehlt B.* 4572 gewunne er daz *B.* 4573 es muz da werden genomen *B.* 4574 so enwolde er nimmer *B.* 4574 *vor* 73 *B.* 4575 daz waz sein wille und sein mut *B.* 4576 do sande der *B.* 4578 er gewan ein wolgetan rot *B.*

ein her, als im wol gezam.
er fuor von Kriechen unde kam 4580
ze Persiâ an die marke,
die begunder wüesten starke.
schiere machte der herre dâ
in dem lande ze Persiâ,
swâ man den helt nande, 4585
daz man in wol erkande.
alsô fuor der helt balt,
Eraclîus mit gewalt
in dem lande mit sînem her.
die heiden satzten sich ze wer. 4590
ir lant was harte wît,
sie striten mit in manegen strît,
als ich iu wil bescheiden.
den schaden die heiden
alle zît nâmen, 4595
dô sie zesamen kâmen.
der schade was unzalhaft.
und heten doch grôze kraft,
doch half ez niht umbe ein blat.
ez wære burc oder stat, 4600
er brach ez allez nider:
dâ mohten sie niht wider.
er tet in leides genuoc
und was ein man, der ellen truoc,
der gerne unde wol vaht, 4605
ez wære tac ode naht.
er gewan selten gemach,
wan er sich vil gerne rach

4582 unde betwanch die fusten starich *B.* 4585 so man *B.* 4586 *vor* 85 *B.* 4589 sinem *fehlt B.* 4592 si vachten maniger slacht streite *B.* 4594 schaden den die *B.* 4595 allen ziten *A.* 4596 so si *B.* 4597 schade *fehlt B.* 4598 iedoch *B.* 4599 es enhalf nicht *B.*

4601 daz muste allez *B.* 4602 und cham nimmer mer wider *B.* 4604 wan er stoltz ellen *B.* 4605 diu geren *B.* 4606 wider der haiden macht *B.* 4607 gewan *fehlt A.* des gewan er selten *B.* 4608 vil *fehlt B.*

an den heiden verworhten,
4610 die got vil lützel vorhten.
Eraclîus fuor, daz ist wâr,
in dem lande wol ein halp jâr,
ê daz erfünde Cosdrôas.
wan niemen sô genendec was,
4615 dêr in getorste beswæren
mit deheinen bœsen mæren.
ez wære man oder wîp,
er hiez im nemen den lîp,
der im ein rede sagte,
4620 diu im niht wol behagte.
ichn weiz, wiez ze jungste kam,
daz er daz mære doch vernam.
als er die wârheit bevant,
sînem sun gebôt er zehant
4625 der hiez ouch Cosdrôas
und niulîchen rîter worden was,
daz er sich bereite
und niht langer beite,
daz er füere unde werte
4630 sîn lant, daz man herte:
daz tæten Rômære.
ez solde im wesen swære
durch schaden und durch schande.
daz er sich besande,
4635 sîn lant wære wol sô wît,
er gewünne in kurzer zît
ein sô kreftigez her,
er möhte unz an daz nordermer
wol rîten mit gewalt.
4640 die kristen wæren ze balt.
ouch hôrter sagen, ez wære ir spot,

4610 so lützel *B*. 4612 mere danne ein halbes *B*. 4613 e es *B*. er funde *A*. 4614 gewaltich *A*. 4621 nu enweiz ich wie daz cham *B*. 4622 doch *fehlt B*. 4624 bot *B*. 4625 einer hiez *B*. 4626 der niuleich *B*. 4629 und fur daz er werte *B*. 4632 daz solt *B*. 4633 paidiu durch *B*. 4641 ouch *fehlt B*. er hort sagen *B*.

daz er jæhe, er wære ez got,
und spræchen offenbære
daz ir got sterker wære
in dem himelrîche. 4645
daz muote in sicherlîche
und sêre ûz der mâzen.
er solde ir deheinen lâzen
durch deheiner slahte guot genesen,
die an dem gelouben wolden wesen. 4650
nu gebôt ouch flîzeclîche
Cosdrôas der rîche,
swenne man Eraclîum vertribe
daz man niender belibe
durch kost noch durch arbeit, 4655
man überrite et al die kristenheit
und machte im die undertân.
ze Kriechen solde man ane vân,
(harte schiere tæte man daz)
und füere danne fürbaz 4660
ze Ungern über die Souwe,
ze berge die Tuonouwe,
(des enmöhte im niemen über sîn)
durch Franken unz an den Rîn,
und füeren danne, daz wær sîn rât, 4665
über berge unz an den Pfât
und füeren ouch ze Tuscân.
Rôme unde Laterân
solden sie betwingen
(daz geschæh mit lîhten dingen) 4670

4645 in seinem *B*. 4646 mut mich sicherleiche *B*. 4647 und *fehlt B*. 4648 ensolde deheinen *B*. 4649 umb dehein gût *B*. 4650 der in dem g. wolde *B*.

4651 nu *fehlt B*. ouch gebot *B*. 4653 der er Eraclius *B*. 4654 unde er liez in nimmer beleibe *B*. 4656 er enfur durch alle *B*. alle *A*. 4658 solde er an *B*, vahen an *A*. 4659 harte sanfte tet er daz *B*. 4661 datze *B*. 4663, 64 *fehlen B*. 4665 danne *fehlt B*. 4666 unz *fehlt B*. 4667 und so ze *B*. 4669 solt er in betwingen *B*. 4670 daz tet er mit *B*.

und daz lant ze Pülle.
swâ sô daz erschülle,
dâ müese man von rehte
in und sîn geslehte
4675 fürhten immer mêre.
an der widerkêre
solden sie daz niht sparn
und gein dem rôten mere varn.
daz hiez gebieten Cosdrôas
4680 als wîte. sô sîn lant was,
von manne ze manne.
er gebôt daz mit banne,
swer ze urliuge töhte
unde im gehelfen möhte,
4685 daz er die hervart swüere
und mit sînem sune füere,
swar er sie wolde leiten.
sîne man sich bereiten
und tâten swie er wolde.
4690 nu gewan des tievels holde
ein her kreftec unde grôz.
ichn wæne ie künec, sîn genôz,
alsô maneger herman
mit ein ander mêr gewan.
4695 nu bereite ieclich jüngelinc
mänlîchen sîniu dinc,
wan sie der reise wol gezam.
dô daz her zesamne quam,
frœlîchen kêrter dan.
4700 manec zeichen unde van

4672 so daz danne erschulle *B*. 4673 so mus man *B*. 4674 furchten sein *B*. 4675 hinnen fur immer *B*. 4677 solt er varen uber den roten *B*. 4678 der chunich sande nach seinen boten *B*. 4679 der gotes viant chosdras *B*. 4682 unde gebot *B*. 4689 und waren *B*. 4690 nu gewan *fehlt B*. 4691 gewan ein her also groz *B*. 4692 ich *A*. daz nie chuniges genoz *B*. 4693 manigen *B*. 4694 nie gewan *B*. 4695 ouch berait der jungelinch *B*. 4697 wol *fehlt B*. 4699 sie schieden froleichen dan *B*.

in den selben stunden
wart dâ an gebunden.
er fuor alle wîle
manec strâze unde mîle,
unz er den edeln wîgant 4705
mit sînem here ligen vant
(des het er erbiten kûme)
an einem grôzen phlûme,
der gein dem riuzeschen mere flôz,
der was dræte unde grôz. 4710
daz buoch saget uns alsus,
der phlûme hiez Danûbius.
zeiner brücke, dâ man über reit,
dâ het Eraclîus sich geleit:
daz kam im ze grôzem fromen. 4715
überz wazzer mohte niemen komen,
wan rehte an der selben stat.
Cosdrôas die sînen bat,
daz sie herberge næmen.
wie sie über daz wazzer quæmen, 4720
des muoser sich berâten.
vil gerne sie daz tâten.
sie sluogen ûf ir gezelt
bî dem wazzer an daz velt,
ze tal und ze berge. 4725
sie hiezen ir halsperge
ûz schütten unde vegen,
die durch tou und durch regen
naz unde rostic wâren.
mänlîchen gebâren 4730

4701 zu den *B.* 4703 da fur er alle *B.* 4704 manige rast *B.* 4705 edeln *fehlt B.* 4706 Eraclium mit *B.* ligen *fehlt B.* 4707 erbaitet *B.* 4709 der auz dem *B.* ruschem *A*, ruzzigischem *B.* 4711 ditze buch *B.* 4713 man dar uber *B.* 4714 da *fehlt B.* het sich *B.* 4716 uber daz *AB.* 4718 Eraclius die *B.* 4720 so si *B.* 4721 dez wolde er *B.* 4724 an] uf *A.* 4726 die halsperge *B.* 4727 schon machen und *B.* 4729 swartz unde *B.* 4730 man sach da maennichleich *B.*

sach man etelîchen dâ,
der dâ heime ode anderswâ
gerner wære gewesen.
der zage trûwet niht genesen,
4735 als er den vîent ane siet.
er beginnet singen sîniu liet,
sam er stolz und frô sî,
und ist doch niender dâ bî.
des morgens dô ez tagte,
4740 man rief unde sagte
dem heidenischen here.
daz männeclîch næme sîn were
und gewünnnen die brücke mit gewalt.
manec heiden des engalt.
4745 sich gesamneten schiere
wol sehzic baniere
ze oberiste ûf der brücke.
daz wart ir ungelücke
daz sie dar ûf quâmen,
4750 wan sie grôzen schaden nâmen.
dô ir Eraclîus wart gewar,
mänlîchen kêrter dar
vaste satzter sich ze wer,
beide er und sîn her.
4755 er hete mänlîchen muot.
sus trôste sie der helt guot.
'nûrâ, helde guote,
gedenket in iuwerm muote
war umbe ir ûz quâmet,
4760 durch wen irz kriuze nâmet;

4731, 32 *fehlen B.* 4733 der da heim gern *B.* 4734 troute *A.* 4735 swenne er seinen veint *B.* 4736 so beginnet er singen ein liet *B.* 4738 es enist *B.* 4739 morgens vil fru do *B.* 4743 die brucke gewunne *B.* 4744 dez manich *B.* 4745 do wurden gesamnet *B.* 4747 die *B.* 4748 es waz ir *B.* 4749, 50 *fehlen B.*

4751 als ir *B*, ir *fehlt A.* 4754 beide *fehlt B.* 4756 troste er seine helde *B.* 4757 er sprach nura helde gût *A.* 4759 durch wen ir *B.* 4760 unde daz chrautze *B.*

daz lât sehen hiute.
daz sint bœse liute:
swie vaste sie her über streben,
sie suln vil unlange leben:
ezn sî, daz sie entrinnen, 4765
sô koment sie nimmer hinnen.
ez ist ein verworhtiu diet,
helde, lât sie hinnen niet!
ir sult vehten dester baz
und wizzet wærlîchen daz, 4770
swelher hiute hie geliget,
der hât iedoch wol gesiget,
der vert ze himelrîche:
sie müezen aber wærlîche
varen in die helle, 4775
ez wirt ir ungevelle.'
dô diu rede was getân,
sie kâmen an ein ander sân,
die kristen und die heiden.
in was ernest beiden, 4780
des wart man schiere gewar,
dô sich gemischten die schar
vaste ze beiden sîten.
dô muose in kurzen zîten
maneger lâzen dâ sîn leben. 4785
dâ wart enphangen und gegeben
vil manec nîtlîche slac.
ine weiz, waz ich iu sagen mac,

4761 daz erzaiget *B*. 4762 ditze sint *B*. 4763 mein triwe wil ich iu geben *B*. 4764 si enschullen dehein weile leben *B*. 4764 *vor* 63 *B*. 4765 es *B*. si uns entrinnen *B*. 4766 ir deheiner chumt nimmer *B*. 4768 hinne *A*. 4769 sult ir aechten *B*. 4771 swelher iwer hie *B*. 4772 hat in doch an gesit *B*. 4773 er fart in h. *B*. 4774 aber *fehlt B*. 4775 zu der helle *B*. 4776 daz ist ein ungeleich gevelle *B*. 4778 unde si ein ander sahen an *B*. 4779 die — die *fehlt B*. 4780 angest *B*. 4781 man vil wol gewar *B*. 4782 do *fehlt B*. mischte *B*. 4785 manigen enden daz leben *B*. 4787 vil *fehlt B*. manich stich unde slach *B*. 4788 in *fehlt B*

wan daz sie ein ander werten
4790 grôzer slege mit den swerten.
dâ wart manec houbet
mit slegen sô betoubet,
daz ez nimmer mêre wart gesunt.
erslagen unde sêre wunt
4795 wart der heidenschefte vil
in dem selben nîtspil.
daz tribens an die stunde,
daz diu heidenschaft begunde
kêren den rücke
4800 und rûmten die brücke.
des wurden die kristen gefröut.
diu brücke lac beströut
mit tôten allenthalben.
sie bedorften deheiner salben,
4805 weder weizel noch phlaster.
schaden unde laster
heten sie dâ gewunnen.
des hete got gegunnen
Eraclîô dem guoten man,
4810 daz er den sic alsô gewan.
sêre trûrten die heiden,
dô der strît wart gescheiden.
die kristen wâren aber frô,
wan ez ergangen was alsô,
4815 und kêrten wider an ir gemach.
Eraclîus sich besprach,
daz er ze boten sande
einen herrn von sînem lande
und enbôt dem künege Cosdrôâ,

4789, 90 *fehlen B.* 4793 daz er *B.* 4794 der erslagen der sere *B.* 4795 haiden harte vil *B.* 4797 triben si untze an *B.* 4798 heiden begunden *B.* 4800 und cherten von der brücke *A.*

4804 die *B.* 4805 weder *fehlt B.* gebende noch *B.* 4810 sich da gewan *B.* 4812 do *fehlt B.* waz geschaiden *B.* 4813 do wurden die christen fro *B.* 4816 *vor* 15 *B.* 4817 ze *fehlt B.*

er læge lästerlîchen dâ 4820
in sînem künicrîche.
er möhte kurzlîche
daz urliuge scheiden
undern kristen und den heiden
(ez wære sêre missetân, 4825
daz er sîn liute lieze slân
und wolde erz die lenge trîben,
ir müese dâ vil belîben)
daz er sich des bedæhte
und einen kampf væhte 4830
er eine wider in einen,
und liezenz an got den reinen,
swem er gæbe die kraft,
daz er würde sigehaft,
daz der ân aller slahte wer 4835
herre wære über beidiu her
und swüeren danne in sîn gebot
und geloubten alle an einen got.
daz wolder lâzen an sîn küre.
swer den lîp dâ verlüre, 4840
daz möhte man lîhter verklagen,
danne ob ein her würde erslagen.
daz er sæze ze râte
und lieze in wizzen drâte,
waz sîn wille wære: 4845
sus enbôt im der helt mære.
alsô der künec Cosdrôas
gehôrte, wie der rede was,
sie geviel im wol und dûhte in guot,
wan er het eines mannes muot 4850

4820 er liez in laster leich *B*. 4821 sein selbez reiche *B*. 4824 under den *AB*. 4826 daz *fehlt B*. lieze er *B*. 4827, 28 *fehlen B*. 4828 er *A*. 4829 des *fehlt B*. 4832 liez an *B*. 4835 der solt an *B*. 4836 herre beleiben uber *B*. 4837 danne bei seinem *B*. 4838 si solden gelouben an *B*. 4839 er solde es lazzen *B*. 4840 sweder *B*. 4841 man da leichter *B*. 4842 her da wurde *B*. 4845 ob daz sein *B*. 4846 so *B*. 4847 do der *B*. 4850 wan *fehlt B*.

und truoc ein stolzez ellen.
er sprach 'got müeze in vellen,
der des iemer gedenke,
daz er sîn êre krenke.
4855 Eraclîus hât des lîhte wân,
ich getürre in eine niht bestân.
jâ ich, sicherlîche.
got weiz wol der rîche,
wol ich im daz erzeige,
4860 er ist âne zwîvel veige.
swie daz alsô ergêt,
daz er eine mich bestêt,
ê er von mir gescheide,
ich getuon im sô leide,
4865 daz im nie leider wart.
in geriuwet diu vart,
daz er sîn ie gedâhte,
oder ie ze rede brâhte.
mir ist vil liebe dar zuo,
4870 und wil er, morgen fruo
ze oberiste an der brücke,
und lâzenz an ein gelücke,
ich und er und niemen mê:
er habe den schaden, der dâ bestê,
4875 und swer gesige, der habe den fromen.
niemen sol uns ze helfe komen,
swie wir mit ein ander leben.
des sul wir swern und gîsel geben.
mit aller slahte sachen
4880 sul wirz sô stæte machen,
daz diu rede für sich gê.

4858 swer dez gedenche *B.* 4856 enturre *B.* 4859, 60 *fehlen* *B.* 4861 swie es *B.* 4862 mich eine *A.* 4863 schaide *B.* 4864 ich mache im *B.* 4864 *vor* 63 *B.* 4867 er dez ie *B.* 4868 daz er es zu der rede ie bracht *B.* 4869 vil *fehlt* *B.* 4870 und *fehlt* *B.* 4871 auf der *B.* 4872 lazzens *A*, lazze wir es *B.* 4875 und *fehlt* *B.* swer da *B.* 4876 uns sol niemen *B.* 4877 so wi *A.* 4881 daz disiu *B.*

und swer der rede abe gestê,
gunêret müeze der belîben.'
disiu wort hiez er schrîben
und enbôt si Eraclîô hin wider. 4885
'daz gerou in sêre sider.
als ich iu nû gesaget hân,
der kampf wart gelobet sân
und bestætet undr in beiden
mit gîseln und mit eiden, 4890
und daz sie niht langer beiten.
dô hiezens in bereiten
beide ros und wâfen.
ê sie giengen slâfen
dô was ez allez bereit. 4895
Cosdrôas was vil gemeit,
daz er vehten solde,
wan erz gerne tuon wolde.
sus fuor er von rehte
gelîch einem guoten knehte. 4900
er was harte manhaft
und machte grôze wirtschaft;
sich huop maneger hande schal
under sînem here über al,
umb sîn gezelt wart grôz gedranc. 4905
deheiner hete den gedanc,
daz Cosdrôas möhte sterben,
wan ruom unde lop erwerben.
ir schallen was harte grôz.
dô den herren dô verdrôz, 4910

4882 an swem si geste *B.* 4883 muz er *B.* 4884 die rede hiez *B.* 4885 sande sei *B.* 4486 gerowe *A.* sere *fehlt B.* 4887 nu *fehlt B.* 4889 und *fehlt B.* gestætet *B.* under uns beiden *A.* 4890 gisel *A.* 4891 si enwolden nicht *B.* 4892 si hiezzen sich beraiten *B.* 4893 ir ros *B.* 4898 tuon *fehlt B.* 4899 al ein fur *B.* von *fehlt B.* 4900 doch geleichet er einem *B.*

4901 vil manhaft *B.* 4902 riterschaft *B.* 4903 hup sich *B.* 4904 in seinem *B.* 4904 *vor* 903 *B.* 4906 ir deheiner *B.* 4907 ersterben *B.* 4909 dez wart ir rum vil groz *B.* 4910 do sein den herren bedroz *B.*

dô leiter sich nider unde slief.
Eraclîus inneclîchen rief
ze sînem schepfære,
daz er im genædec wære,
4915 als ez sînem namen zæme
und im ze helfe quæme
als er wol bedorfte,
wan er got sêre vorhte.
Eraclîus an sînen knien lac
4920 die naht gar unz an den tac,
er bat got durch sîne güete,
daz er im den lîp behüete
und gæbe im sin unde maht.
alsô vertreip er die naht
4925 mit sô getânen dingen.
vor tages hiez er singen
metten sînen kappellân.
daz was schiere getân.
und als diu gesungen wart
4930 und sich der tac hete erbart,
dô hiez er prîme sprechen sân,
dar nâch messe ane vân
von dem heilegen geiste,
dem er dienest gerne leiste.
4935 den herren des gezam,
er nam gotes lîchnam,
daz kam von guoten sinnen.
dô hiez er im gewinnen
allen sînen harnas,
4940 der im schiere komen was.
ein tepech wart nider gespreit
und ein küsse darûf geleit,

4915 ez *fehlt B.* 4916 *vor* 15 *B.* 4917, 18 *fehlen B.* 4919 sinen *A*, an seinen chnien er lach *B.* 4921 und pat got den guten *B.* 4928 wart su zestunt getan *B.* 4929 als schir diu *B.* 4932 nach hiez er messe *B.* 4934 er geren triwe leiste *B.* 4935 herren ouch dez *B.* 4936 daz er gotes leichnamen nam *B.* 4940 bracht was *B.* 4941 auf einen tepich nicht ze breit *B.* 4942 wart ein chusse geleit *B.*

dâ der herre ûf saz.
frœlîchen tet er daz,
des ist zwîvel dehein. 4945
man schuohte im an sîniu bein
zwô hosen îserîn,
die niht bezzer mohten sîn.
sie wâren veste unde blanc,
weder ze kurz, noch ze lanc. 4950
ouch schutter an den halsperc,
starker ringe daz beste werc,
daz in allen landen was,
lûter als ein spiegelglas.
den wâfenroc leiter an sich, 4955
der was genuoc bekennelich;
ich sage iu, wie er was getân,
er was ein wîzer bukkerân.
des heter ouch niht vermiten,
zwei kriuze wâren drûf gesniten 4960
ûz einem samît, der was guot,
der rôter was denne ein bluot.
sîn banier was alsam gevar.
sîn swert truoc man im dar,
brûn, scharpf unde vast. 4965
ich wæne, dar an niht gebrast,
swes ein man gerte
an einem guoten swerte.
man spien im umbe sîne sporn.
dô saz der herre wol geborn 4970
ûf ein edel râvît,
in einen satel, niht ze wît.

4946 man breiste im *B*. 4947 isenein *B*. 4948 dorften *B*. 4949 die waren *B*.

4951 do schaute er an *B*. 4952 guter ringe *B*. 4954 sam ein *B*. 4956 genuoc *fehlt B*. bechennichleich *B*. 4958 wîzer *fehlt A*. 4959 ouch *fehlt B*. 4961 von einem samit gût *B*. 4963 was alsam] seltsin *A*. 4964 ein swert *B*.

Mit Vers 4964 *bricht B ab.*

dô man im den helm ûf bant,
schilt und sper nam er zehant
4975 und kêrte ûf die brücke.
für die brust und an den rücke
machte er des kriuzes segen.
alsô hielt der mære degen
Eraclîus der rîche,
4980 gewâpent keiserlîche.
schiere kam dô Cosdrôas.
erkenneclîchen harnas
het der herre an sich geleit.
daz ros, dâ er ûf reit,
4985 daz was wert maneger marc,
schœne, snel unde starc;
ez gie ensprunge als ein tier.
covertiure und tehtier
diu wâren schœne unde guot.
4990 der herre was wol gemuot,
er gelîchete niht einem zagen.
vernemt irz, ich wil iu sagen,
wie er gewâpent wære.
ez fuorte der helt mære,
4995 Cosdrôas der küene,
ein zeichen, daz was grüene,
des het er alsô gegert.
er fuorte umbe ein guot swert,
diu scheide diu was silberîn,
5000 gehilze und knopf guldîn.
ein purper was sîn kursît,
gnuoc lanc unde wît.
ouch fuorte der herre milte
einen lewen an dem schilte,
5005 von golde, als er lebte.
ûf sînem houbte swebte
ein ar von golde wol geworht.
sus reit der helt unervorht

4973 gebant.

mänlîchen dannen
von allen sînen mannen. 5010
dô kam der herre Cosdrôas,
einem helde er gelîch was,
ûf die brücke er reit.
Eraclîus sîn beit:
gelîch einem degene 5015
reit er im engegene
mit ûf gerahtem sper,
diser hin, jener her.
dô sie ein ander sâhen,
sie begunden vaste gâhen 5020
und vazten die schilte.
die zwêne künege milte
ruorten diu ros mit den sporn.
daz in ernest was unde zorn,
wie wol sie daz erzeicten! 5025
diu sper sie geneicten
und frumten gelîche
ein tjost, diu was rîche.
sie triben dar mit solcher kraft,
daz ietweders schaft 5030
kleine zefuor und lûte zebrast.
do erzeigte der wirt und der gast,
Eraclîus und Cosdrôas,
daz in beiden ernest was.
dô sie mit sô gelîcher ger 5035
ze rehter tjost ir beider sper
alsus hêten vertân,
zen swerten griffen sie sân,
sie fuortens ûz der scheiden.
dô mohte man an beiden 5040
kiesen grôze manheit.
die slege giengen vil bereit
beide ze berge und ze tal

5023 rurten. 5032 do] daz. 5034 ernst. 5038 ze den. 5040 in beiden.

gegen ein ander vil gezal,
5045 in allen den gebæren,
sam sie smide wæren.
ir spil stuont zallen gelten.
dô wart vergezzen selten
daz widergebot und daz an daz.
5050 ir würfel wâren niht ze laz,
ungevelschet wârn sie snel genuoc.
ietweder dem andern niht vertruoc.
waz sol ich mêre dar ab sagen?
sie heten schier sô vil geslagen,
5055 daz sie müede wâren.
sie begunden der rosse vâren
mit slegen und mit stichen.
sie drungen und entwichen
beidiu her unde dar.
5060 schiere wurden bluotvar
diu ros von den wunden,
daz sie müeden begunden
und sô sêre verzagen,
daz siez niht mohten vertragen.
5065 die zwêne kampfgesellen
erzeigten wol ir ellen,
als ir bêder wille was.
des tievels kempfe Cosdrôas
und des wâren gotes wîgant
5070 erbeizten bêde sâ zehant
und liezen diu ros stên.
dô muosez an ein strîten gên,
daz sie bêde gerne tâten.
die herren zesamen trâten
5075 und begunden ein ander vâren,
wan sie bêde helde wâren,
mit den scharpfen ecken.
dô schermten in die recken

5049 da w. 5051 gnuch. 5067 wille] ellen *(Massmann)*.

mit den schilden, die sie truogen.
wartâ, wie sie sluogen, 5080
ietweder nâch sîner wal,
sêre unde vil gezal
eine rîterliche tûre!
und wâren tambûre
ir helme und ir schilte. 5085
sie wâren sô rehte milte
der slege mit den swerten,
der sie glîche ein ander werten.
sie heten sich al zerslagen,
sie vâhten niht sam die zagen. 5090
sie liezen dar strîchen,
nû gâhen, nû entwîchen,
jener her und dirre dar.
daz triben sie unz daz sie gar
die schilde hiuwen von der hant. 5095
und wære niht daz îsengwant,
sô hete sich ir zweier strît
gescheiden in vil kurzer zît.
der strît der was herte.
ir ietweder werte 5100
den lîp, als im nôt was.
dô kamez alsô, daz Cosdrôas
Eraclîum den helt balt
begunde trîben mit gewalt
mit slegen vaste hinder sich. 5105
er sprach 'edel man, ergip dich,
dû maht anders niht genesen,
dun wellest undertân wesen
mînem vater unde mir.
ergip dich, helt, daz râtich dir, 5110
sô mahtû gefristen dîn leben.
ich wil dir lîhen unde geben
allez daz dir liep ist.'

5089 sich heten sich alle. 5095 howen.
5107 mohte. 5111 mohte du *(Massmann)*.

'nune welle der heilege Krist'
5115 sprach Eraclîus der helt
'der mich ze kempfen hât erwelt.
des genâde ist sô vil,
er komt ze helfe dem er wil.
in einer kurzen wîle.'
5120 'nû bit in daz er île,
ode zwâre, er sûmet dich'.
Eraclîus erholte sich.
mit dem swerte, daz er truoc,
half im got daz er sluoc
5125 Cosdroâ eine wunden,
daz er in den selben stunden
in spæher drô mit rede erlie.
mit slegen begap er in nie
unz er muose vallen.
5130 dô gelac der heiden schallen.
Eraclîus trat über in.
'noch habe redelîchen sin,
sô mahtû den lîp fristen.
toufe dich und wirt kristen,
5135 dîne sünde lâ dich riuwen.'
er sprach 'nein ich, entriuwen,
sô wære ich bœser danne ein wîp,
vlüre ich die sêle durch den lîp.
vil unmære mir mîn leben ist.'
5140 Eraclîus beite deheine frist,
als ich ez an dem buoche habe,
daz houbet sluoc er im abe.
des wâren die kristen alle frô.
die heiden muosen leisten dô,
5145 alsô sie heten gesworn,
ez wære in leit oder zorn,
sie muosen im wesen undertân.
dannen fuor der herman
ze Persiâ durch daz rîche

5120 bit ich. 5132 er sprach noch. 5133 mohte. 5147 musen.

harte frœlîche, 5150
sô daz er niender erwant
unz er den alten künec vant
ûf sînem himel, dâ er saz.
done wester niht daz Cosdrôas,
sîn lieber sun, was erslagen. 5155
daz getorste im niemen gesagen,
sô michel was sîn hôchvart.
Eraclîus des enein wart.
daz er ûf den himel steic.
gezogenlîche der herre neic 5160
dem hêren kriuze, dô erz sach.
zorneclîche der helt sprach,
wan er im niht harte vorhte,
'Cosdrôas, dû verworhte,
wie würde dû ie sô stolz, 5165
daz dû daz heilige holz
getorstest gerüeren
und in dîn lant füeren?
daz was ein michel baltheit.
ez muoz dir werden leit. 5170
dune versuonest dich mit gote
nâch mînem râte und gebote.
sêle und lîp hâstû verlorn.'
Cosdrôâ was diu rede zorn.
'waz ist, daz ich hôre' 5175
sprach der alte tôre,
'disiu rede müet mich harte.'
er swuor bî sînem barte,
Eraclîus müese hangen.
dô diu rede was ergangen, 5180
der keiser sînen zorn rach,
daz swert er durch den heiden stach
und sluoc im daz houbet abe.
er lie einn sun, daz was ein knabe,

5160 gezogenlichen. 5161 herren. gesach. 5172 rat nach minem gebot. 5184 einen.

5185 ein vil wol getânez kint:
daz vie der keiser und touftez sint
und fuortez in Judêam,
dâ ez guoten ende nam.
dô sich der herre alsô errach,
5190 den trügehimel er zebrach.
dâ wider stuont deheine wer.
dô teilte der herre sîn her:
die wunden und die siechen
die sande er gein Kriechen.
5195 mit andern sînen mannen
fuorter daz kriuze dannen
ze Syrîe in daz lant.
dô man daz mære bevant,
dô fröute sich diu kristenheit.
5200 der herre frœlîchen reit
unz er ze Jerûsalem quam
ad speciôsam portam,
ze einem tor, daz dâ în gêt,
daz tage und naht beslozzen stêt,
5205 niuwan an dem palmetage,
von einen schuldn, als ich iu sage.
do der tac und diu zît kam,
daz den gotes sun des gezam,
daz er den tôt durch uns leit,
5210 einn esel er durch daz tor reit.
daz was ein michel diemuot.
dô hete sich der helt guot,
Eraclîus ein teil vergezzen.
der herre was gesezzen
5215 ûf ein edel râvît.
purper unde sâmît
was allez sîn gewant.
daz kriuze fuorter in der hant
mit michelre hôchvart.
5220 schier gerou in diu vart,

5206 schulden. 5210 einen.

wan er sîn sêre missenôz.
daz burctor sich zesamne slôz,
sam ez ein mûre wære.
daz sâhen offenbære
die liute alle besunder 5225
und nam sis michel wunder.
dô daz alsô geschach,
gotes bote, ein engel, sprach
ze oberst von dem burctor
'Eraclî. friunt, habe dâ vor! 5230
dô got in sîner menscheit
einen esel durch die porten reit,
dô fuor er niht, als dû tuost.
dîner hôchvart dû engelten muost.
wer wiltû wænen, daz dû sîs? 5235
wærestû witzec unde wîs,
dû soldest ditz kriuze hân brâht
mit reineclîcher andâht.'
nâch dem worte sâ zehant
der engel sweic und verswant, 5240
daz man in hôrte noch ensach.
Eraclîô nie leider geschach,
des sult ir wol getriuwen.
mit vil grôzen riuwen
erbeizte der herre sâ zehant 5245
und zôch abe sîn gewant,
sîne sîdîne wât.
durch die grôzen missetât
leite der herre an sich
kleider diu wârn armeclich. 5250
er begunde weinen unde klagen,
ich möhte iu nimmer gesagen
den jâmer, den er begie.
er viel dicke an sîniu knie
mit zäherunden ougen. 5255
er bôt dehein lougen

5234 diner.

und bat got genâden sân
als ein schuldiger man.
des phlác er unz an die stunt
5260 (daz ist uns von den buochen kunt
daz got die sînen nie verlie)
daz von ein ander gie
aber daz selbe bürgetor
und stuont offen, als dâ vor.
5265 als ich iu gesaget hân,
durch in hete got getân
wunders vil und genuoc.
daz kriuze er in die stat truoc
in grôzem gedrange,
5270 mit lobe und mit gesange,
dâ er wol enphangen wart.
daz was ein sæligiu vart.
ouch vindet man in krônicâ,
Eraclîus het ze Persiâ
5275 urliuge sehs jâr;
daz ist âne zwîvel wâr.
an dem sibenden brâhte erz kriuze wider.
von dem tage immer sider
begêt man die selben jârzît.
5280 ich sage iu, wenne der tac gelît.
in dem herbest nennet man in sô
sanctæ crûcis exaltâtiô.
ouch brâhte er von Persiâ
(daz vindet man geschriben dâ
5285 an dem selben mære)
einn heilegen marterære,
geheizen Anastâsius.
von dem liset man alsus,
daz der heilege man wære
5290 hie bevor ein zouberære
und sich dâ nâch bekêrte.
er lernte unde lêrte

5262 daz tore von. 5273 karonica.

den glouben der kristenheite.
der herre an sich leite
geistlich gewæte. 5295
durch sîne guottæte
leit er dar nâch michel nôt.
er wart dâ gemarterôt
und sibenzec sîner gesellen,
als uns diu buoch zellent. 5300
êwiclîche sint si genesen.
ein roc, der sîn was gewesen,
swer den hiute an leit,
ist daz ern eine wîle treit
und mit dem tievel ist bevangen 5305
(als ez ofte ist ergangen)
sâ ze der selben stunt
wirt er ledic und gesunt.
in den selben stunden
daz hân ich geschriben funden, 5310
daz Machmet wære geborn,
der manec sêle hât verlorn,
der der werlde vil verkêrte
und den ungelouben mêrte
als noch leider maneger tuot. 5315
er hete herze unde muot
von gote gar gescheiden.
sîn vater was ein heiden,
ein jüdîn was diu muoter sîn;
daz was an sînen worten schîn 5320
und an sînem lebene,
daz sult ir merken ebene.
under diu was ein guot kneht
ein künec geheizen Tagebreht
in dem lande ze Francrîche. 5325
dem dienten vorhteclîche
die Swâbe ze sîner hant,
die Beier unz an daz Ungerlant.

5304 er in.

er was, der sie bekêrte
5330 und den gelouben mêrte.
ouch vaht der herre zeiner zît
mit den Sahsen einen strît
und wart sigelôs und wunt.
sît dô er was gesunt,
5335 dô fuor er aber mit her dar
gewalteclîche betwanc er gar
Sahsen unde Ungerlant,
daz sie nîgen muosen sîner hant.
nû lâzen wir die rede stân,
5340 ich wil aber her wider vân
und sagen von Eraclîô.
dem ergie ez alsô.
ein irrære der hiez Sergius,
der geschuof daz Eraclîus
5345 den rehten glouben verlie
und sînen irrtuom an vie.
daz was des vâlandes rât,
der manegen man betrogen hât.
er wirt ouch nimmer âne nît.
5350 Eraclîus sach zeiner zît,
an den sternen, ez müese ergên,
ein michel her wolde in bestên,
ein liut, besniten in der alten ê.
waz mac ich iu nû sagen mê?
5355 dô wânde der helt mære,
daz ez ein kraft der juden wære.
dar an betrouc in sîn sin.
Agarêni bestuonden in,
als juden sint sie besniten.
5360 mit her sie in sîn lant riten
und tâtn im grôzen ungemach.
Eraclîus fuor hin und brach
als im sîn tumpheit geriet,

5333 irrær Seryos. 5356 er *fehlt*. 5361 taten.

ein tür der ismahêlschen diet,
die Alexander beslôz. 5365
dô nam er ein her grôz
und wolde sich gerochen hân.
done mohtez sô niht ergân,
got woldez niht vertragen.
ein grôze wunder lât iu sagen. 5370
eines nahtes, dô daz her lac,
dô kam vom himel der gotes slac
und sluoc des volkes zeiner stunt
volleclich sibenzec tûsunt.
diu gotes kraft ist manecvalt. 5375
der herre Eraclîus dô engalt
sînes gelouben unstæte
und sîner missetæte.
dar umbe muoser trûric wesen.
sîner liute was ein teil genesen: 5380
mit den fuor er ze Kriechen.
vor leide begunder siechen
an der wazzersühte.
daz vertruoc er mit solher zühte,
daz er sîn wider got genôz. 5385
sîn riuwe diu was sô grôz,
daz got vergaz der schulde
und gap im sîne hulde,
do er von disem leben schiet:
alsô saget uns daz liet. 5390
ze Kunstenôpel wart er begraben.
hie sol diu rede ein ende haben.

5364 ismahelischen.

BEMERKUNGEN.

Vers 81—84 ist offenbar verderbt. 81 und 82 scheinen Flickverse zu sein, die ebensogut fehlen könnten; V. 83—84 sind hässlich und holperig. Eine genügende Verbesserung ist aber nicht zu finden; weggelassen würden die Verse eine störende Lücke ergeben, und so bleibt nichts übrig, als sie unverändert in den Text aufzunehmen. Vielleicht liesse sich verbessern:

von einem heidenischen man
derz het genomen, erz gewan.

Vers 230. Der in A überlieferte Singularis in der Anrede des Engels wird durch den französischen Text (V. 151) bestätigt.

Vers 845 ff. Diese Stelle ist verderbt. Cassinia geht in ein Kloster, aber der Ausdruck frouwe = nunne ist nirgends bezeugt. Ob diese Bedeutung durch den vorhergehenden Vers herbeigezogen werden soll?

Vers 1206—10. Schwierige Stelle. Zunächst ist v. 1207 merkwürdig. Eraclius bezeichnet hier seine Wasserprobe als eine zweite Taufe. In v. 1208 könnte die Lesart von A eine doppelte Deutung zulassen. Eraclius könnte damit entweder meinen, der Truchsess habe ihn nicht unvortheilhaft gekauft (eine etwas weit hergeholte Beziehung) oder der Kaiser habe durch seine Vermittelung den Stein nicht unvortheilhaft gekauft. Die Fassung von B lässt nur die eine Auffassung zu, dass Eraclius sich auf den Steinkauf bezieht. — Was aber bedeutet das durch beide Hss. gleichmässig überlieferte 'beiden' in v. 1210? Eraclius kann damit nur sich und den Truchsessen meinen, den der Kaiser vor der Steinprobe der Thorheit beschuldigt hatte (vgl. v. 871 ff.); aber auch diese Zusammenfassung bleibt sonderbar. Eine ähnliche findet sich zwar später, v. 1307; ist aber an dieser Stelle viel erklärlicher.

Vers 2050, 51. Diesen Ausdruck hat Haupt (Z. III S. 168) erklärt als: Manche trägt ihren Freund nicht im Herzen, sondern weit vom Herzen entfernt, (an der Zehe). Eine ähnliche Vorstellung liegt vielleicht dem Ausdruck 'ze beine binden' = etwas für unbedeutend halten, zu Grunde. Vgl. auch Parzival 509, 28

ir sît mînen herzen bî
verre ûzerhalp, niht drinne.

Vers 2289. Man sieht nicht recht, wie Eraclius nach der vorhergegangenen Frage des Kaisers gerade zu dieser Antwort kommt. Aber die Ueberlieferung der Handschriften stimmt hier durchaus überein und irgend eine Verbesserung, welche in Frage und Antwort mehr Einklang bringt, habe ich nicht finden können. Man hat hier also nur anzunehmen, dass Eraclius aus der Frage des Kaisers den Satz 'ode ist sie maget?' herausgreift und an diesen die Antwort anknüpft.

Vers 2745. Man sollte erwarten, dass in Uebereinstimmung mit der vorhergehenden und der folgenden Antithese dieser Vers lauten müsse 'sô kôs mans andern zageheit'. Doch wollte ich nicht ohne Noth die in beiden Hss. wörtlich übereinstimmende Ueberlieferung ändern.

Vers 2858. Haupt will diesen Vers mit Zugrundelegung von B 'ez dûhtes übel und unguot' lesen. — Doch giebt auch die Fassung von A einen ganz guten Sinn. Das Vorhaben der Römer erschien den Wächtern der Kaiserin nur billig und recht; daher wagten sie nicht, sich dagegen zu sträuben.

Vers 3054. Für A spricht der Umstand, dass Gehenktwerden die Strafe der Ehebrecher war. B wollte wahrscheinlich hier den rührenden Reim 'hân : hân' vermeiden. Vgl. auch v. 3083.

Vers 3056. 'sie ist sô guot' ist eine lyrische Redensart. Vgl. Walther XIII, 6; 14, 18. MF. 160, 37. Siehe auch E. Schmidt, QF. IV, S. 100.

Vers 3589. Mit dem in A überlieferten 'tiverburch' ist wohl das alte Tibur, das heutige Tivoli gemeint.

Vers 3673. Zu der Fassung von A vgl. Nib. 516, 1
si sprungen nâch ir wæte und leiten sich an.

Vers 3700. B, das in Zahlenangaben beinahe zuverlässiger ist, als A, (cf. v. 396, 2243) hat auch hier das Richtigere. Von den acht Tagen des Festes (cf. v. 2816) neigt sich jetzt der zweite seinem Ende zu, es sind also nur noch sechs Tage bis zum Schluss desselben. Wenn später (v. 3764, 65) von sieben Nächten und vom achten Tage die Rede ist, so ist hier wieder von dem ersten Tage des Festes ab gerechnet worden.

Vers 3723. Es ist auffallend, dass durch die Form 'zwei' hier Morphea und die Kaiserin zusammengefasst werden. Indess bezeugen beide Handschriften diese Form gleichmässig und da das Neutrum 'zwei' sich auf zwei Masculina beziehen kann (Alex. S. 111b), so ist es denkbar, dass es auch zwei Feminina zusammenfassen darf. Ich bin an dieser Stelle desshalb nicht von der Ueberlieferung abgewichen.

Vers 4177 ff. Diese Stelle ist in beiden Handschriften verderbt. Dass unser Text das Richtige bietet, wird durch eine Parallelstelle

im Erec, v. 3245 ff., die ungefähr denselben Sinn hat, wahrscheinlich gemacht.

Vers 4478 ff. Eine historische Verwirrung, wie A sie bietet, ist dem gelehrten und gewissenhaften Otte durchaus nicht zuzutrauen. B hat zwar historisch Richtiges, aber seine Lesart beruht auf einer gewaltsamen Aenderung, wie die spätbairische Form 'pider' v. 4480 beweist. Wir müssen daher annehmen, dass der Fehler bereits in der gemeinschaftlichen Vorlage vorhanden war und werden uns bei Herstellung des Textes hauptsächlich an A halten. Hier würden historisch richtige Fakta nur durch eine gewaltsame Aenderung hereingebracht werden können. Am Annehmbarsten erscheint daher ein Vorschlag von Scherer, nach welchem in der gemeinschaftlichen Vorlage hinter v. 4480 ein oder mehrere Reimpaare aus Versehen weggelassen worden seien, von denen der erste Vers etwa gelautet haben könnte 'der was geheizen Lûdewîc'. Verführt durch den mit v. 4481 übereinstimmenden Anfang könnte dann der Schreiber der gemeinschaftlichen Vorlage die betreffenden Reimpaare übersprungen haben. — Dass Otte nach dieser Abschweifung noch einmal auf Pipin zurückkommt, ist leicht erklärlich und seiner Weise angemessen.

Vers 5049. daz an daz. Diese Worte können dreifach gedeutet werden. Einmal könnte man 'daz' von dem lateinischen 'datio' = Aufschlag (bei Auktionen etc.), dem heutigen italiänischen 'dazio' = Auflage, Zoll, ableiten. Dazu würde der vorhergehende Ausdruck 'widergebot' passen. Wegen des Reimes auf 'laz' ist dies jedoch unwahrscheinlich, da z hier Affricata ist und nicht Spirans.

Zweitens könnte man 'daz' von dem lateinischen 'datum' oder 'datus', jetzigem französischen dé, Würfel, herleiten, was mit dem folgenden Vergleich v. 5050 in Einklang stehen würde.

Drittens endlich liegt die Möglichkeit vor, dass 'daz' hier Pronomen demonstrativum ist und diese Stelle den Sinn hat 'nimm das und das' oder 'du das, du das.'

Vers 5085. Für die Bedeutung, die 'tûre' an dieser Stelle offenbar haben muss, lässt sich eine weitere Belegstelle nicht beibringen. Denn die von Lexer (II. 1. 1579) angegebene Bedeutung 'Wertschätzung' passt sehr wenig in den ganzen Sinn dieser Stelle. Vielleicht ist hier mit 'tûre' eine Art Tanz oder Spiel gemeint, wozu Trommeln geschlagen wurden. Die Trommeln, die hier geschlagen werden, sind die Holme und Schilde. Vielleicht auch ist 'tûre' mit dem französischen 'tour' in Verbindung zu bringen. Der ganze Zweikampf zwischen Eraclius und Cosdroas ist reich an auffallenden Ausdrücken.

QUELLEN UND FORSCHUNGEN

ZUR

SPRACH- UND CULTURGESCHICHTE

DER

GERMANISCHEN VÖLKER.

HERAUSGEGEBEN

VON

BERNHARD TEN BRINK, ERNST MARTIN,
WILHELM SCHERER.

LI.

MYTHOLOGISCHE FORSCHUNGEN VON W. MANNHARDT.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1884.

MYTHOLOGISCHE FORSCHUNGEN

AUS DEM NACHLASSE

VON

WILHELM MANNHARDT.

HERAUSGEGEBEN VON HERMANN PATZIG

MIT VORREDEN

VON

KARL MÜLLENHOFF UND WILHELM SCHERER.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1884.

Buchdruckerei von G. Otto in Darmstadt.

VORREDE

VON

KARL MÜLLENHOFF.

Wilhelm Mannhardt und ich, er an der Eider, ich unweit der Elbmündung geboren, konnten uns als nachbarkinder betrachten und musten schon in ein näheres und ein dauerndes verhältnis zu einander kommen, wenn der jüngere in die bahn des älteren einlenkte und beide in derselben richtung beharrten. nach meiner erinnerung und nach einem briefe von seiner hand besuchte er mich in seinen ersten semestern als Berliner student zwei mal in Kiel, im herbst (oder winter) 1851 und um ostern 1852, und aus jenem briefe vom neunten august 1855, in dem er mich von seinem lebenslaufe, seitdem er mich 'zuletzt' besucht habe, unterrichtet und mir anliegt jetzt an der von ihm zur fortsetzung übernommenen Zeitschrift für deutsche mythologie und sittenkunde mitzuwirken, ersehe ich, fast zu meiner eignen verwunderung und mit rührung, dass das verhältnis wesentlich schon damals so bestand, wie es seitdem unter uns bis zu seinem tode bestanden hat. meine übersiedelung nach Berlin und gleichzeitig seine bemühungen hier eine feste stellung zu gewinnen führten dann vom herbst 1858 bis ostern 1862 einen häufigeren persönlichen verkehr herbei; aber auch nach seiner rückkehr ins elternhaus nach Danzig gaben seine arbeiten und weiteren bestrebungen immer von neuem gelegenheit nicht nur das alte verhältnis wieder aufzunehmen, sondern es auch fester und fester zu knüpfen. ein volles menschenalter hat es ge-

währt und umfasst Mannhardts ganzes wissenschaftliches leben. ich muss mir auch, wenn ich dies jetzt überblicke, einen anteil daran zuschreiben, der mich wie keinen andern verpflichtet das wort zu ergreifen, wenn die letzten blätter von seiner hand es noch erheischen.

Mannhardt erzählt selbst, in dem vorwort zu den Antiken wald- und feldkulten, Berlin 1877, s. VII f., wie frühzeitig durch JGrimms Deutsche mythologie 'die richtung seines lebens entschieden ward'; allzu frühzeitig und zu ausschliesslich, muss man sagen, für seine allgemeinere wissenschaftliche ausbildung. als er nach Berlin kam, war Lachmann eben gestorben, und so entbehrte er der leitung des grossen meisters der methode, namentlich auch für seine deutschen studien. aber auch die guten ratschläge die er bald aufsuchte und die ihm gerne erteilt wurden, die redlichen vorsätze die er danach ohne zweifel fasste, die wiederholten anläufe die er auch noch später nahm, um das ihm fehlende sich anzueignen, — noch 1859 hörte er, selbst schon docent, bei mir deutsche grammatik, deren erste teile wenigstens, vollständig von ihm nachgeschrieben jetzt mir vorliegen! — vermochten wenig gegen die macht die schon seine ganze seele an sich gezogen hatte. 'alle seine sprachlichen und sachlichen studien gewannen beziehung auf die mythologie und führten ihn stäts zu diesem mittelpunkte zurück' (vorw. aao. s. VIII). bei dem mangel einer breiteren philologischen basis muste ihm schon der versuch an der universität als docent fuss zu fassen mislingen. das gelingen sowie jede andere stellung, in die er eingetreten wäre, hätte mehr oder weniger von ihm das opfer seiner lebensaufgabe gefordert und selbst mehr von ihm verlangt, als in seinen schwachen körperlichen kräften stand. das vaterhaus allein das ihn 1862 aufnahm, erhielt ihn jener, und ein gütiges geschick liess sie ihm auch zu einem schönen teile nicht unerfüllt.

JGrimm hatte die sammlung und erforschung der jüngsten überlieferungen des volkes zur ersten und wichtigsten aufgabe für die deutsche mythologie gemacht: bei der spärlichen und unzusammenhängenden, älteren schien sie fast deren einzige hoffnung zu sein. sie verwehrte keinem

den zütritt und auch Mannhardt setzte bei ihr ein, um ihr dann für immer zu verfallen. zwar mit einer besonderen landschaftlichen sammlung, wie so mancher andere, ist er nie hervorgetreten, selbst nicht mit der von ihm früh begonnenen 'Pomerellischer volksüberlieferungen', die 'in wissenschaftlicher verarbeitung', nebst seiner retractierten Tübinger dissertation über 'Anthropogonie der Germanen' er mir schon 1855 sogar mit nennung ihres verlegers, in nächste aussicht stellte. dennoch sammelte er wie einer und suchte sich nach allen seiten in den besitz des vorhandenen materials zu setzen. aber ihn reizte vor allem 'die wissenschaftliche verarbeitung', der gewinn der nach seiner meinung daraus zu ziehen war. er gehörte anfangs, wie er selbst gesteht (vorw. s. XIII), zu denen die, auch der mahnungen des alten meisters zur vorsicht ungeachtet überall in Deutschland die spuren der nordischen mythologie wiederzufinden meinten. bald suchte er indes nach besserer begründung.

Wilhelm Schwartzs lehre von 1850, dass unser heutiger volksglaube im allgemeinen die niedre, elementare mythologie enthalte, schien unsere volksüberlieferung mit einem male auf eine andre stufe neben die nordische zu stellen, und Kuhns vedische entdeckungen liessen daneben sogar den blick auf den gemeinsamen grund der mythologien nicht nur der Germanen, sondern selbst der ihnen verwandten völker fallen. 'schon als student' sagt auch Mannhardt später einmal 'begann ich einzusehn dass es zu irrigen resultaten führen müsse, wenn man sich auf das studium der volksüberlieferungen eines einzelnen landes beschränke.' zur controle der deutschen wandte er sich daher schon 1853 und später um mitteilungen ins ausland und um auch dort sammlungen anzuregen. als er die fortsetzung von JWWolfs zeitschrift übernahm war er seinem vorgänger an gelehrsamkeit und wissenschaftlichem geiste entschieden überlegen. so erschienen im frühjahr 1858, ehe er als docent in Berlin auftrat, Jacob und Wilhelm Grimm gewidmet, die 'Germanischen mythen', zwei ansehnliche abhandlungen in deren einer zunächst der weisung Kuhns, der andern der Schwartzs folgend, er die deutsche

mythologie, wie JGrimm sie begründet hatte, weiter auszubauen trachtete.

Aber wie viel schönes und nützliches von bleibendem werte sie auch ergeben mögen, wie gelangen wir auf ihrem und überhaupt dem von JGrimm eingeschlagenen wege an das erste, geschichtlich zuerst gegebene, aber auch vor allen anderen bedeutendste problem unserer mythologie? die nachrichten des Tacitus waren den Römern erweislich schon seit mehr als einem jahrhundert bekannt, und sie setzen ein vollständig ausgebildetes religionssystem voraus: wird es möglich sein und wie es gelingen dass wir uns noch eine zusammenhängende und wohlbegründete vorstellung von diesem system und von der ganzen religiöspoetischen (oder poetischreligiösen) weltansicht der Germanen machen, die sie bei ihrem eintritt in den grossen zusammenhang der weltgeschichte besassen und von da aus, in welcher verfassung immer, in die folgenden zeiten vererbten, und so dass wir zugleich damit die einsicht in ihre geschichtliche ausbildung gewinnen? bei den rechtsaltertümern umgieng JGrimm das ähnliche historische problem um es auf einem umwege zu beantworten. in der mythologie meinten er und seine nachfolger ebenso verfahren zu können: aber wie sie dabei auf dasselbe resultat füglich rechnen konnten, ist nicht abzusehen. sie verkannten die volle bedeutung der von Tacitus erwähnten tatsachen, und damit auch die bedeutung des problems, und versäumten daher den einzigen, allerdings verborgenen und verschlungenen pfad zur lösung desselben aufzusuchen. um diesen zu finden, hätte JGrimm anhaltender bei seinem bruder und bei Lachmann in die schule gehen und auch unser freund sie bei ihnen gründlich durchmachen müssen, ehe er sich jenem unmittelbar anschloss.

Die geschichte der deutschen heldendichtung erforschen, heisst die geschichte unserer alten und ältesten poesie erforschen, und dazu muss sich jeder getrieben fühlen der ein vollständiges und zusammenhängendes verständnis von der inneren entwicklung der nation erwerben will, die allein in der geschichte ihrer poesie und litteratur sich offenbart. ich war von Lachmann auf das deutsche epos hingeführt, ehe

ich JGrimms mythologie in händen hatte, ja die Kindermärchen und Deutschen sagen vollständig kannte. so geschah es dass die schleswigholsteinische sammlung durchaus nicht vorwiegend im sinne der mythologie, sondern viel mehr in dem allgemeineren der geschichte der poesie, und um die lebendige überlieferung des volkes unmittelbar kennen zu lernen, zu stande kam. ich habe auch seitdem nicht aufgehört die mythologie als einen wesentlichen teil der poesie zu betrachten und niedere und höhere in ihrem ausdruck nicht anders zu unterscheiden, als gemeine alltägliche rede von der höheren, wohlbedachten und gewählten; ich kann es daher auch nicht gut heissen wenn z. b. Mannhardt (vorw. aao. s. XII. XV) die dichter der Eddalieder und Vedahymnen als 'kunstdichter' in einen gegensatz zu den 'echten' anschauungen des volkes bringt und gleichsam ausserhalb desselben stellt.[1] die heldensage führt ihrem ursprunge nach mit ihren historischen elementen in die zeiten der sogenannten völkerwanderung; die mythischen bestandteile, die sich mit ihnen verbunden haben, sind von noch älterem datum und führen tiefer in das heidentum zurück, in die unmittelbare nähe der taciteischen nachrichten. so zeitlich, so wie ethnisch und local durch jene gefestigt, aber ergeben sie mit diesen und den übrigen von unzweifelhaft heidnischer herkunft zusammen, nicht nur die gemeinsame grundlage der süd- und der nordgermanischen mythologie, sondern von da aus auch weiter das verhältnis beider überlieferungen und damit wie ich meine, das erwünschte resultat, die gesuchte historische einsicht.

Sie lässt sich freilich erst sehr allmählich, nach mancherlei umschweifen gewinnen und so ziehen sich meine untersuchungen in dieser richtung durch viele jahre, von dem 1847 erschienenen aufsatz über Tuisto und seine nachkommen bis zu der noch nicht veröffentlichten über die Frija und den halsbandmythus, die lange bedacht, aber erst in den nächsten monaten nach Mannhardts tode ausgeführt, die hauptfrage für mich erledigte; denn nächst dem Balder- oder Dioskurenmythus

[1] vergl. die DA. 1, VI angeführte stelle JGrimms und Zs. 18, 472.

liess sie mir keinen zweifel an dem zusammenhang der mythen mit der grössten revolution die der deutsche geist in der urzeit durchgemacht hat, dem übergang von der Zeus- zur Wodansreligion und brachte zugleich ein wichtiges stück des eigentümlich deutschen weltuntergangsmythus ans licht. die an- und aussichten die ich auf diese untersuchung gründete, muss ich indes Mannhardt wohl schon vor 1876 entwickelt haben, wenn er sich damals über den erfolg meiner studien glaubte so aussprechen zu können, wie er es in dem vorwort aoo. s. XXXVII tut. auch meine ansicht über den Sigfridsmythus hat er gewis viel eher gekannt, als bis er sie anfangs 1879 aus dem 23sten bande unsrer Zeitschrift ungefähr entnehmen konnte. als das schicksal uns beide 1858 in Berlin zusammen führte, werde ich ihm am wenigsten das vorenthalten haben, was ich schon in der zeit und bald danach meinen zuhörern vortrug, und er nach und nach ungefähr alles erfahren haben, was ich damals von deutscher mythologie zu wissen glaubte. es trat ihm damit eine von der seinigen sehr verschiedene, ja derselben entgegengesetzte und mit ihr kaum vereinbare, streng historische auffassung des gegenstandes und der aufgabe der wissenschaft entgegen, und zugleich ergaben sich nach der verschiedenheit der standpunkte wesentliche differenzen der methode und der erfahrungen. mit den 'Germanischen mythen' konnte ich mich damals selbst vielleicht weniger zurecht finden als jetzt.

Ich entsinne mich namentlich einer unterredung, die eines abends, wohl im sommer 1859 oder 60, in einem von mir sonst fast niemals betretenen öffentlichen garten in der nächsten nähe meiner wohnung unter uns statt fand. in meiner einwendung gegen Mannhardts auffassung eines mythus bediente ich mich der worte, jede sage sei an dem orte fest zu halten an dem man sie finde, und von ihm anfangs misverstanden gaben sie zu einer längeren, mir geläufigen erörterung anlass. ich meinte, jede sage sei ein bestimmtes, historisches produkt, nicht nur von der seite ihres ursprunges, sondern auch der ihres inhaltes betrachtet, und die anschauung, die sie enthalte und wiedergebe, sei nicht von der stelle, an die die überlieferung sie setze, zu verrücken, ohne diese

von ihrem standpunkte und damit auch die historische aufgabe und den zweck der forschung zu verrücken. meine bemerkung richtete sich zunächst wohl gegen einen fall wie den, wenn Mannhardt (Germ. myth. s. 104) den bierkessel des meeresgottes Ægir für das himmelsgewölbe erklärte, was nur ausserhalb eines anderen zusammenhanges möglich wäre. auch wenn nicht die möglichkeit, würde nach meiner ansicht doch jede nötigung dazu fehlen, wie er (Zs. f. myth. 2, 296 ff.), den Wate der Kudrun zu einer hypostase des Thor zu machen; und war auch der Tuistomythus ursprünglich eine kosmogonie und anthropogonie oder theogonie, so würde doch ein wesentliches stück in der geschichte des mythus und in der überlieferung selbst ausser acht gelassen, wenn man ihn nicht als eine ethnogonie anerkennte. so ist auch die von altersher gegebene beziehung des Sigfridsmythus zu Wodan fest zu halten, auch wenn wir sie vielleicht nicht ganz verstehen; um seiner geschichte willen ist es jedesfalls besser sie ferner noch im auge zu behalten als ihn für einen Freyshelden zu erklären. den Beawa dagegen nach allem andern für einen solchen eher, als für einen Thorshelden, trotz dem gemeinsamen aber auf einer sehr verschiedenen stufe stehenden mythus. jede höhere gottheit namentlich erweitert das gebiet ihrer tätigkeit. es konnte daher derselbe mythus von verschiedenen göttern erzählt werden, wie umgekehrt auch verschiedene prädikate auf dieselben gottheiten gehäuft werden. und namentlich sind nordische und deutsche nur nach bestimmten anzeichen und nicht ohne weiteres zu identificieren.

Die vorstehenden Seiten sind das letzte, was Müllenhoff geschrieben oder vielmehr seiner Frau dictirt hat. Im Sommer 1883 trug er mir die mythologischen Aufsätze aus Mannhardts Nachlass für die Quellen und Forschungen an; indem ich sie freudig acceptirte, sprach ich doch den Wunsch aus, er möge eine Vorrede oder Einleitung hinzufügen, wofür sein Verhältniss zu Mannhardt und ihr beiderseitiges, zum Theil so verschiedenartiges Verhältniss zur deutschen Mythologie das natürliche Thema biete. Er versprach es, und nach dem Abschlusse des fünften Bandes der Alterthumskunde, so weit er im Druck vorliegt, hat ihn kein anderer wissenschaftlicher Gegenstand noch so eingehend beschäftigt, wie diese Vorrede. Er war, wie man sieht, im besten Zuge, daraus eine Art Methodologie der germanischen Mythologie zu machen. Die mythologischen Forschungen der Alterthumskunde kamen der Arbeit zu gute. Er lebte ganz in den Problemen unserer heidnischen Religionsgeschichte, und eben die Vorrede gab noch den Anlass, dass er mir in den Grundzügen seine Meinung über die Entwickelung des Halsband- und des Dioskurenmythus auseinandersetzte. Ich war von der Wichtigkeit der Sache so durchdrungen, dass ich mir sofort eine Aufzeichnung darüber machte.

Sonst habe ich in meinem langen persönlichen und schriftlichen Verkehr gerade über mythologische Dinge verhältnissmässig wenig mit ihm gesprochen oder correspondirt. Die deutsche Mythologie hatte mich in den Anfängen meiner Studien, noch auf der Schule, mit besonderer Macht ergriffen. In der obersten Gymnasialclasse las ich mit Begeisterung die eben erschienenen 'Germanischen Mythen' von Mannhardt; aber auf der Universität, die ich im Herbst 1858 bezog, lagen mir zunächst andere Pflichten ob, und nie wieder bis heute trat mir die Mythologie in den Vordergrund meiner wissenschaftlichen Interessen: nur dass ich auch für sie einen festen methodischen Standpunkt zu gewinnen suchte.

Pfeiffers geringe Meinung von Mannhardts Thätigkeit — er reihte ihn kurzweg unter die 'Notizensammler' ein — konnte mich in meiner Anhänglichkeit nicht wankend machen; eher musste eine Recension der 'Germanischen Mythen' von Adalbert Kuhn, welche nachwies, dass Mannhardts Benutzung des Veda strengen Forderungen nicht genüge, Bedenken erregen. Den Hauptstoss jedoch erhielt meine verfrühte,

vornehmlich unter dem Einflusse von J. W. Wolf erworbene Ansicht der Mythologie durch Mannhardt selbst.

Als ich im April 1860 nach Berlin kam, besuchte ich ihn gleich. Ein Empfehlungsbrief von Alfred Ludwig führte mich bei ihm ein. Er nahm mich sehr freundlich auf, schenkte mir ein paar Hefte seiner Zeitschrift für Mythologie und machte mich mit einem Kreise von Freunden bekannt, der soeben festere Formen annahm und sich bald regelmässig versammelte. So sahen wir uns öfters, und einmal auf dem Heimwege berührten wir die Frage nach den Quellen der deutschen Mythologie. Ich wusste nicht anders, als dass, wie J. W. Wolf im Gegensatze zu Jacob Grimm gelehrt hatte, unsere Volksmärchen altgermanische Mythen enthielten. Auch Mannhardt hatte sie in den 'Germanischen Mythen' so gebraucht. Jetzt verwies mich derselbe Mannhardt auf Benfeys 'Pantschatantra' und zog daraus den Schluss, dass die Märchen zunächst als internationale Novellenstoffe zu betrachten und aus den Quellen unserer Mythologie zu streichen seien.

Um dieselbe Zeit kam das mythologische Problem auf einem Spaziergange mit Müllenhoff zur Sprache: Müllenhoff betonte seinen Gegensatz gegen Kuhn und Schwartz, indem er eine strengere Kritik der Volksüberlieferung verlangte, die man als eine Quelle der Mythologie nur ansehen dürfe, wenn sich altmythologischer Gehalt beweisen lasse. Mannhardts mythologische Erklärung des krimgothischen Liedes (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 5, 166), die mir grosse Freude gemacht hatte, verurtheilte er kurzweg aus demselben Grunde: er glaubte darin das Vorurtheil zu erkennen, dass jede populäre Tradition mythologischer Natur sein müsse. Die Art, wie Kuhns Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen Bd. 1 (Leipzig 1859) S. 6 in einem Wirt oder Hund Alke die nahanarvalischen Dioskuren (nomen Alcis Tac. Germ. c. 43) oder S. 225 in den Extersteinen den altindischen Ahi wiederfanden, konnte ihm unmöglich gefallen. In der Negation eines so verschnellen Verfahrens war er mit Haupt ganz einig, von dem das derbe Wort umlief: 'Es wird bald kein rother Hahn und kein stinkender Bock mehr in der Welt sein, der nicht Gefahr läuft, für einen germanischen Gott erklärt zu werden.' Dass ich mit Haupt selbst je über Mythologie eingehender gesprochen hätte, wüsste ich mich nicht zu erinnern. Seine Interpretation der 'Germania' ging wenig darauf ein, und die Mythologie lag seinen Interessen überhaupt fern; während Müllenhoff sie ihrem ganzen Umfang und ihrer ganzen Methode nach stets im Auge behielt. Die beliebte Deutung möglichst vieler Mythen aus dem Gewitter hatte an Müllenhoff keinen gläubigen Anhänger gefunden: viele andere Deutungen, behauptete er, seien oft ebenso möglich; Deutung sei überhaupt nicht so wichtig als Geschichte des Mythus. Wie früh er Zweifel an manchen speciellen Vergleichungen zwischen griechischen und indischen Mythen hegte, die Kuhn aufgestellt und durch zum Theil sehr unsichere, ja unmögliche Etymologien begründet hatte, weiss ich nicht zu sagen. In einem Collegienhefte, wornach er

deutsche Mythologie 1851 und 1856 gelesen hat, spricht er von ganz ungeahnten Entdeckungen aus dem Veda, führt zum Beispiele nicht blos Djaus mit seinen Verwandten (Grimm Myth. 175; Kuhn Zs. 2, 231), sondern auch Saramâ (Kuhn Zs. 6, 125) und Saraṇyû (Zs. f. vgl. Sprachf. 1, 439) mit ihren angeblichen Verwandten auf und geht überall in seinen Erörterungen von den Gesichtspuncten der vergleichenden Mythologie aus, so weit sie damals gewonnen waren oder sich gewinnen liessen. Eine unvollendete, noch in Kiel aufgezeichnete Untersuchung über Hochzeitsgebräuche beginnt mit den Worten: 'Hat Jacob Grimm die vergleichende Mythologie zuerst von der Sprache aus wissenschaftlich begründet und zugleich der Forschung den aufmerksameren regern Sinn eingepflanzt, das ganze Leben und Dasein alter Völker als bis ins kleinste von Glauben und Dichtung durchdrungen aufzufassen, so war es doch erst einem treuen Schüler, Adalbert Kuhn, aufbehalten, durch eine Reihe überraschender Entdeckungen auf dem Gebiet altindischer Mythologie die Ueberzeugung festzustellen, dass die Mythen der indogermanischen Völker nicht etwa blos ihren Grundzügen nach, sondern mit allem, mit Namen und Detail, zum guten Theil ein ebenso altes Erbe sind wie die Sprachen.' Später aber, weiss ich, hatte E. Wilkens Recension von W. Cox Mythology of the Aryan Nations (London 1870) in den GGA. vom 17. Januar 1872, hinter der er Benfeys berathende Stimme vermuthete, seinen vollen Beifall: es war darin auf die Bedenklichkeit von Identificirungen wie Erinnys und Saraṇyû, Hermeias und Sârameyas, auf die verwegene Kühnheit einer Deutung der indischen Paṇis aus dem gothischen fani 'Sumpf' hingewiesen und eine Erklärung des Daphne-Mythus versucht worden, welche im Gegensatze zu der berühmten scharfsinnigen Auffassung Max Müllers denselben, nach der oben S. X erhobenen Forderung, an der Stelle liess wo sie ihn fand. Am 19. September 1875 vollends schrieb Müllenhoff an Mannhardt mit Bezug auf Zimmers Untersuchung in der Zs. 19, 164 (vgl. Mannhardt ebenda 22, 4): 'In dem zweiten, zu Weihnachten erscheinenden Hefte der Zs. steht ein Aufsatz, in dem nicht nur Parjanya und Fiörgyn, sondern auch Vâta und Wodan identificirt werden. Was Sie dazu sagen, möchte ich seiner Zeit hören. Ich glaube nicht daran und bin überhaupt misstrauisch, sehr misstrauisch geworden gegen alle diese Combinationen der neuen, sogenannten vergleichenden Mythologie. Doch das ist ein langes Kapitel.'

Müllenhoffs erste kritische Bemerkungen verstand ich nicht ganz. Aber seine Worte hafteten in mir, und ihr Sinn ging mir nach und nach auf. Wann ich seinen grundlegenden Aufsatz über Tuisto in Schmidts Zeitschrift gelesen habe, weiss ich nicht mehr genau; aber ich weiss, dass er mich sofort überzeugte und so zu sagen in meinen geistigen Besitz überging. Müllenhoffs Vorlesungen kamen bei Gelegenheit der Germania, der Litteraturgeschichte, des Nibelungenliedes und der Edda auf mythologische Dinge zu sprechen; aber seine Vorlesung über die Edda ging, als ich sie hörte, auf specielle mythologische

Fragen doch entfernt nicht so weit ein, wie man jetzt nach seiner Interpretation der Völuspa im fünften Bande der Alterthumskunde vermuthen könnte. Sein Cardinalsatz über den mythischen Gehalt der Heldensage musste jedem aufmerksamen Zuhörer geläufig werden; seine Erklärung des Nibelungen-Mythus fasste ich später in einem Vortrage kurz zusammen, wie ich sie im Winter 1860 auf 1861 gehört hatte (Vorträge und Aufsätze S. 101—123); und was in meiner Schrift 'Jacob Grimm' (Berlin 1864) über mythologische Probleme gesagt ist, dürfte im ganzen und grossen als ein Niederschlag dessen angesehen werden, was ich unter dem Einflusse von Benfeys Märchenforschungen, von Haupts Skepsis, und vor allem von Müllenhoffs Kritik und positiver Lehre gelernt hatte.

Die vorstehenden Erinnerungen wurden hier eingeschaltet, weil Müllenhoff dort wo seine Vorrede abbricht angefangen hatte, seinen Einfluss auf Mannhardt zu schildern und ich diese Schilderung nicht anders fortsetzen konnte, als indem ich erzählte wie meine eigenen durch Mannhardt mitbegründeten Anschauungen einen kritischen Stoss erhielten. Um dieselbe Zeit muss es ihm ähnlich ergangen sein. Die 'germanischen Mythen', bei deren Erscheinen (1858) er 27 Jahre alt war, bezeichnen den Höhepunct seiner früheren Manier; auch in seiner 'Götterwelt der deutschen und nordischen Völker' (Berlin 1860), mit der er Eltern und Geschwister zu Weihnachten 1859 begrüsste, hatte er sich davon noch nicht befreit. Dann aber muss der Umschlag, die Ernüchterung erfolgt sein. Wie Benfeys Pantschatantra auf ihn wirkte, erhellt aus meiner obigen Mittheilung (S. XIII). Dass der Verkehr mit Haupt nicht ohne Wirkung auf ihn blieb, schliesse ich aus der Art, wie er ihn in Briefen an Müllenhoff erwähnt. Müllenhoffs Einfluss endlich mag man sich ähnlich denken, wie ich ihn erfuhr; nur dass mit Mannhardt wohl in breiterer Erörterung verhandelt wurde, was mir gegenüber oft nur den Ausgangspunct einer beiläufigen Bemerkung bildete. Und so gelangte er nach und nach zu jener Kritik Jacob Grimms und seiner gleichgesinnten Schüler, die er in der Vorrede zum zweiten Bande der Wald- und Feldculte zusammenfasste. Er erkannte oder glaubte zu erkennen, dass Jacob Grimm vorschnell alle heutige Volksüberlieferung aus der heidnischen Mythologie abgeleitet, dass er mit Entlehnung, mit christlichem Einfluss nicht genug gerechnet hatte, dass er Personificationen mittelhochdeutscher Dichter mit Unrecht auf Mythologie zurückführte, dass er die Uebereinstimmung zwischen nordischer und deutscher Mythologie zu hoch angeschlagen, nordische Götter zu rasch auch den Südgermanen beigelegt, Personificationen von Festtagen wie Ostara und Berchta, spätere Gestalten des Volksglaubens wie Holda, Vorstellungen wie die vom bergentrückten Kaiser ohne hinreichende Gründe ins germanische Heidenthum zurückgeschoben hatte. Er erkannte ferner, dass es unkritisch war, mit Grimms ersten Schülern auf das Zusammentreffen einzelner rein äusserlicher Merkmale hin aus Sagen, Legenden und Märchen gleich auf nordische Gottheiten zu schliessen. Er lernte

auch an vielen erst für sicher gehaltenen Etymologien und sonstigen Zusammenstellungen der vergleichenden Mythologen zweifeln, und einseitige, verfrühte Theorien über den Ursprung der Mythologie konnten ihm nicht länger imponiren.

Hand in Hand mit der Negation des bisherigen Standpunctes ging das Aufraffen zu neuer positiver Thätigkeit. Er begann so umfassend, systematisch und methodisch Stoff zu sammeln wie nie jemand vor ihm. 'Bleibenden Gewinn' sagt er in der citirten Vorrede S. XIV 'versprach nur eine solche Fortführung des begonnenen Riesenwerkes' (der Grimmschen Mythologie) 'welche zunächst einmal in dem Baumaterial selber sich orientirte und ohne Rücksicht auf ein vorherbestimmtes Resultat die Volksüberlieferungen einerseits unter sich, anderseits mit den zunächstliegenden verwandten Erscheinungen verglich.' Hiermit bezeichnet er das neue Programm, nach dem er arbeitete. Sollte nicht auch hierfür Müllenhoff das Vorbild gegeben haben? 'Einen kleinen, aber schönen, von der späteren Forschung noch nicht ausgenutzten Anfang in letzterer Richtung' fährt er a. a. O. fort 'machte K. Müllenhoff, indem er in der Vorrede zu seiner musterhaften Sammlung schleswig-holsteinischer Sagen 1845 auf vielfache Berührungen mit der Poesie und Sitte des Mittelalters hinwies.' Müllenhoffs Sagen enthielten aber zum Schluss eine Reihe von Fragen, welche die Sammler orientiren und die Sammelthätigkeit auf die entscheidenden Puncte richten sollten. In ähnlicher Weise hatte Mannhardt schon am 14. März 1855 ein Flugblatt ausgehen lassen, welches einen Kinderliederschatz vorzubereiten bestimmt war. Und ebenso hat er später mittelst Flugblättern für seinen Quellenschatz der Ackergebräuche gesammelt, auf das Deutsche und Germanische nicht mehr beschränkt, sondern alle Nachbarstämme umfassend und zugleich darauf bedacht, aus der heutigen Volksüberlieferung die antiken Feldculte zu erläutern.

Dass mir gegen die Art, wie er seine gesammelten Schätze verwerthete, noch kritische Zweifel blieben, habe ich im Anzeiger für deutsches Alterthum 3, 183 dargelegt. Von seiner Sammelthätigkeit selbst muss jeder unparteiische Beurtheiler mit uneingeschränkter Anerkennung, ja Bewunderung sprechen. Er hat dabei eine zielbewusste Sicherheit und Findigkeit, ein Organisations- und Agitationstalent bewiesen, wie es gewiss innerhalb der Geisteswissenschaften noch nicht oft aufgeboten wurde. Die Resultate, die er erzielte, müssen uns ein Sporn sein, den Weg weiterzuschreiten, den er eingeschlagen hat. Was er für die Erntegebräuche gethan, muss fortgesetzt und auf alle Gebiete des ländlichen Lebens und der volksthümlichen Sitte übertragen werden.

Wie sich Mannhardts Verhältniss zu Müllenhoff entwickelte, nachdem der erstere Berlin verlassen, das kann ich aus den zwischen ihnen gewechselten Briefen ungefähr entnehmen. Aus früherer Zeit liegen nur drei Briefe vor.

Zunächst einer vom 17. October 1851, mit welchem der 'stud.

germanologiae' Mannhardt zwei in den Liesbüttler Bergen (Gut Hanerau) gefundene Urnenstücke nach Kiel für die Alterthums-Sammlung übersendet. Er dankt darin zugleich für die ihm bei seinem Besuch im vorigen Monat bewiesene Freundlichkeit. Um Ostern 1852 wiederholte er den Besuch und schrieb an seine Eltern (Gedichte von Wilhelm Mannhardt, Danzig 1881, S. XV): 'Der Tag ist für mich sehr wichtig und lehrreich. Was mir kein Berliner Professor geben kann, hat Müllenhoff mir eröffnet, den Einblick in die Art der Lachmannschen Schule und Methodik und die nöthige Anweisung, um meinen Studien in dieser Hinsicht die rechte Gründlichkeit zu geben, nebst einer Menge bibliographischer Nachweisungen.'

In einem weiteren Briefe vom 9. August 1855, auf den sich Müllenhoff oben im Eingange bezieht, fordert Mannhardt zur Mitarbeit an der von ihm übernommenen Zeitschrift für deutsche Mythologie auf: vor zwei Jahren hatte Müllenhoff aus Rücksicht auf Haupts Zeitschrift abgelehnt. Mannhardt wünscht, dass die berufensten Vertreter der strengphilologischen Fachwissenschaft durch Mustermittheilungen, geeignete Winke, kritische Verarbeitungen des gegebenen Materials den Dilettanten, die man nicht entbehren könne, den Weg zu methodischem Verfahren zeigen möchten. 'Wolfs Arbeiten' fährt er mit einem kleinen Rückblick auf die früheren Bände seiner Zeitschrift fort 'liessen in vielen Stücken die nöthige Kritik und philologische Sachkenntniss vermissen. Uebereilungen wie die schon von W. Müller gerügte Erklärung der Mythe vom Doctor vom Eichelberge auf die Sage der Thrymsquidha, irischer Legendenzüge auf Wuotan dürfen nicht ferner geduldet werden, inhaltlosem Geschreibsel wie 'Muspilli' von Massmann werde ich die Aufnahme bestimmt verweigern. Dagegen gilt es an die Stelle unklarer Ideen und vager Vorstellungen bestimmte Begriffe zu setzen, zwischen den Entstehungszeiten unserer Märchen genau zu scheiden, ihre Abstammung und die Art und Weise ihrer Verbreitung im einzelnen genau zu erforschen, Sagen und Kinderlieder in ihrem Entwicklungsgang und -lauf durch unsere und verwandte, wie fremde Litteraturen möglichst hoch hinauf zu verfolgen; statt des Missbrauchs der heutigen Orts- und Eigennamen für Sagenkunde die Mitarbeiter zu fleissiger Durchforschung urkundlichen Materials in ihrem Bezirk anzuhalten; Sitten- und Rechtsgebräuche möglichst in den älteren Formen aufzuspüren und durch Alles und in Allem Leser wie Mitarbeiter zu immer ausgedehnterem Verständniss und Studium der Muttersprache aufzumuntern. Soll mir, der ich noch Neuling bin und Haupts strenger Schule, der ich nach langer Sehnsucht nun entgegen eile, so sehr bedarf, das gute Werk gelingen, so bedarf ich die freigebige freundliche Unterstützung der Meister. Ausser J. Grimm, Wilhelm Grimm, A. Kuhn, Munch habe ich Zacher, Aufrecht und Homeyer gebeten mir gleich für das erste Heft ihren Beistand zu leihen'... Auch Müllenhoff muss zustimmend geantwortet haben; denn der dritte Band wird durch seinen Aufsatz 'Nordische, englische und deutsche Räthsel' eröffnet. Müllenhoff hatte

also den freimüthigen Tadel nicht übel genommen, mit welchem Mannhardt seine Aufforderung begleitete: 'In der famösen Nibelungenangelegenheit' schrieb er 'bin ich, anfangs von Holtzmanns Handschriftenansicht geblendet — (seine weiteren Aufstellungen widersprechen zu augenscheinlich allen wissenschaftlichen Thatsachen, um nicht von vorn herein verworfen zu werden) — durch wiederholtes genaueres Studium entschieden zu Lachmann bekehrt, obwohl ich nicht alle Gegengründe der Gegner widerlegen kann. Eine entscheidende Rolle spielt dabei das vielgeschmähte Gefühl; vor allem das erste Lied hat mir, mehr als irgend eines der späteren, die Richtigkeit des Lachmannschen Verfahrens zur Ueberzeugung und Gewissenssache gemacht. Ihre Schrift löste viele in mir waltende Zweifel und ich bin Ihnen dadurch zu herzlichem Danke verpflichtet, soll ich aber offen sein — und ich weiss Sie werden mir dies nicht als Unbescheidenheit auslegen — so verletzte mich der leidenschaftliche Ton Ihrer Polemik, der meiner Ansicht nach der Würde der Wissenschaft Eintrag thut. Bei allen Unbesonnenheiten hat Holtzmann doch das Verdienst, die Frage neu angeregt und eine abermalige allgemeinere Durchprüfung der Lachmannschen Kritik hervorgerufen zu haben. So wenig ich berufen bin Ihnen, verehrter Herr Professor, dem ich noch ganz als Schüler gegenüber stehen muss, etwas derart anzudeuten, drängt mich doch die Verehrung, die ich für Sie hege, mich gegen Sie auszusprechen, damit nicht etwas zwischen uns sei.'

Nach einem undatirten Berliner Billet folgt ein Brief Mannhardts aus Danzig vom 11. November 1862, worin er um Empfehlung seiner 'pommerellischen Volksüberlieferungen' (vergl. oben S. VII) bittet. Er glaubte soeben erst nach schwerem Siechthum wieder an neue Thätigkeit denken zu dürfen. 'Den vorigen Winter' erzählt er 'schleppte ich mich noch so durch; mitten hineingestellt in den Kampf mit materiellen Sorgen, leiblichen Schmerzen jeder Art, Mangel an Arbeitskraft, fühlte ich mich ganz trostlos, auf ewig von dem hohen Ziel wissenschaftlicher Beschäftigungen, dem ich in äusserster Schwachheit und mit geringstem Erfolge bis dahin wenigstens nachgestrebt hatte, verschlagen und aller der geliebten und verehrten Männer unwerth, die ich als reine Muster in voller Kraft mir voranleuchten sah, unwerth einer amtlichen Stellung, welche ja eine Lüge und blosser Schein war, so lange ich nicht die Kraft besass, sie auszufüllen.'... Das weitere theile ich nicht mit. Die vorstehenden Worte sind eines der vielen vorhandenen Zeugnisse für Mannhardts reine wissenschaftliche Gesinnung. Wenn es je einem Menschen Ernst war mit der Sache, die er vertrat, wenn je ein Mensch demüthig sich beugte im Gefühl der Kleinheit gegenüber den grossen Zielen, die uns gesetzt sind, so war er es. Die unverächtliche Thätigkeit, die er in der mythologischen, in Kuhns Zeitschrift entwickelt hatte, die 'germanischen Mythen', die 'Götterwelt', umfängliche und nur unter dem höchsten Massstab unzulängliche, aber an sich lobenswerthe Bücher, — er pocht nicht darauf,

er drängt nicht um eine Anstellung, er macht nicht seine Beschützer verantwortlich — er thut nicht, wie viele thun würden, die weniger werth sind und geringere Ansprüche haben: er denkt nur an seine Unvollkommenheit und seine mögliche Vervollkommnung. 'Sie werden' schreibt er mit Bezug auf die erbetene Empfehlung, 'mein verehrter Herr Professor, der Sie meine Kräfte und Fähigkeiten so genau, wie wenige, kennen, sich in der Möglichkeit sehen, einzuräumen, dass wenigstens diese Arbeit eine solche ist, welche ich so gut wie jeder andere leisten kann, und dass ich sie mit wissenschaftlicher Besonnenheit und Nüchternheit, mit Kritik zu Ende zu führen bestrebt sein werde.' Und nach einer Pause von zwei Jahren am 17. December 1864, indem er sein langes Schweigen entschuldigt (Müllenhoff hatte ihm die Empfehlung geschickt, auch Jacob Grimm zu einer solchen bewogen): 'Ich will und kann mich nicht vollständig rechtfertigen, aber in Wahrheit darf ich Sie versichern, dass ich Alles was Sie mir gethan und gewesen sind — und das ist sehr viel — in treuem Herzen trage; dass ich zumal Ihnen und Haupt die Anregung zu streng wissenschaftlichem Arbeiten, das Streben nach Methode, und bei allem Bewusstsein meiner Mängel doch auch wieder Muth und Selbstvertrauen danke, dass aber auch als ein unvergessener Schatz alle die gemüthreichen Stunden in meiner Erinnerung ruhen, die ich in Ihrer Familie mit durchleben durfte.'

In eben diesem Brief, also Ende 1864, kündigt er an, dass er nun ernstlich zur Ausführung eines Planes schreiten wolle 'der mich, wie Sie wissen, seit Jahren bewegt, zum Beginn eines Quellenschatzes der Volksüberlieferung.' Auf die Sammlung der germanischen Erntegebräuche war es abgesehen; die Unterstützung der Berliner Akademie ward erbeten und gewährt. So schrieb er auch mir am 13. Juni 1865, dass er nun endlich in die Lage versetzt sei, das Lebenswerk in Angriff zu nehmen, von dem er während unseres Berliner Zusammenseins wiederholt mit mir gesprochen habe. Ich entnehme daraus, was ich sonst nicht mehr wüsste, dass er schon in der Zeit von Ostern 1860 bis Ostern 1861 oder Herbst 1861 bis Ostern 1862 seine umfassenden Sammlungspläne gefasst haben muss.

Müllenhoffs Antwort auf den Brief vom 17. December 1864 erfolgte am 9. Februar 1865 und berichtete, dass die erbetene Empfehlung der Akademie in einem von ihm selbst, Müllenhoff, verfassten Gutachten erfolgt sei. 'War mir nach Ihrem Briefe auch Ihr Plan etwas nebelhaft und phantastisch, so konnte ich, nachdem ich nun Ihre Eingaben durchgesehen, meinen Entschluss leicht fassen und meine Meinung bald zu Papier bringen. Bei den Behörden haben Sie vielleicht durch die Weitläuftigkeit des ganzen Projects kein gutes Vorurtheil erweckt, aber ich meine Ihnen durch mein Gutachten zu Hülfe gekommen zu sein. Dies verhält sich nach der einen Seite hin sehr skeptisch, ernüchternd und ermässigend, betont aber nach der andern die Nützlichkeit und Nothwendigkeit der Arbeit desto nachdrücklicher. Ich habe

mich an Ihren Auseinandersetzungen wahrhaft gefreut, nur hätte ich sie knapper und manchmal etwas nüchterner gewünscht. Aber mit einer Sammlung, wie Sie sie machen wollen, bin ich ganz einverstanden. Die Grundsätze, die Sie befolgen wollen, sind unzweifelhaft die richtigen, wenn auch die letzte litterarische Ausführung und die Anordnung oder Verarbeitung des Stoffs sich vielleicht noch anders gestaltet... Ich will nur wünschen, dass Ihre Agitation den rechten Erfolg hat. Nach den Erntegebräuchen müssen, wie mir scheint, Hochzeit, Geburt und Tod zuerst daran.' Darauf Mannhardt, freudig dankend, 11. Februar 1865: 'Dass in meinen Auseinandersetzungen, namentlich in einigen Abschnitten des Aufsatzes über den Roggenwolf manches noch schülerhaft breit gerathen ist, empfinde ich selbst. Auch das begreife ich sehr wohl, dass Ihnen vieles, was ich gesagt, sanguinisch und idealistisch vorkommen muss, so wie, dass ich in Anwendung der Gesetze, die ich als die richtigen erkannt, noch ungeübt und nicht scharf genug bin. Ich habe eben meiner ganzen Geistesanlage nach eine nüchterne Betrachtung der Dinge mühsam zu erkämpfen, aber ich ringe stätig darnach. Auf der andern Seite bildet gerade diese Schattenseite meines Wesens seine Stärke und mein Idealismus hilft mir im Leben Schweres mit Leichtigkeit tragen und in meiner Arbeit ausdauern, er gibt mir Wärme und Ueberredungskraft und so hoffe ich soll gerade dadurch es mir gelingen meine Agitation — wie Sie selber es nennen — zu einem gedeihlichen Ziele hinauszuführen.' Diese treffende Selbstcharakteristik durfte hier nicht fehlen!

Derselbe Brief thut von den Bruchstücken Meldung, die in Haupts Zs. 12, 530 gedruckt und besprochen sind; und damit beschäftigen sich auch Briefe Müllenhoffs vom 18. Februar und 16. März, Briefe Mannhardts vom 28. Februar, 6. März, 22. März 1865.

Ein Schreiben Mannhardts vom 18. December 1865 meldet, welche Männer ausserhalb Deutschlands für die Sammlung der Erntegebräuche ihm hülfreiche Hand leisten. Zum Schluss: 'Welch einen herben Verlust hat doch die Wissenschaft so plötzlich durch den Tod Barths erlitten. Es ist erschütternd, dass die in seinem Geiste aufgehäuften Früchte so langer heldenmüthiger Anstrengungen nun grossentheils für immer verloren sein sollen.'

Hierauf eine lange Pause. Im Mai 1871 ein Besuch Mannhardts in Berlin, und am 13. October ein ausführlicher Brief, den Müllenhoff am 16. October sogleich erwidert. Mannhardt spricht aus, wie sehr ihn das Zusammensein mit Müllenhoff und Haupt, ihre liebreiche Theilnahme, ihre freundliche Anerkennung erquickt und ermuthigt haben: 'Wie warm, wie innig ich Ihre Güte empfinden muss, werden Sie ermessen, wenn Sie sich meine ganz isolirte Lage vergegenwärtigen. Von der Fachpresse todtgeschwiegen, von niemandem öffentlich anerkannt, von keinem hier verstanden, sieht man mich Kraft, Zeit und Ersparnisse anscheinend erfolglos einer vermeintlich ganz unnützen und unfruchtbaren Sache widmen — alles das würde mich nicht anfechten,

aber ich sehe ein Mutterherz täglich leiden bei dem Gedanken, dass ihr doch nicht ganz unbegabter Sohn es zu gar nichts in der Welt gebracht hat, nicht einmal zu dem Einkommen eines Handwerksgesellen. Und ich kann ihr doch nicht helfen, denn wenn ich auch jetzt noch mich dazu bequemen und für Erwerb arbeitend ein bescheidenes aber bequemes und sicheres Auskommen als Lehrer mir erringen wollte, so dürfte ich das nicht, da es eine Ehrensache wäre, die zwanzig Jahre lang getragene Fahne nicht zu verlassen. Aber bange und für Augenblicke muthlos kann man unter solchen Umständen wohl einmal werden, und da hat Ihre liebevolle Begegnung mich aufs neue aufgerichtet und zu treuem Ausharren ermuntert und meine Hoffnung neu belebt, dass es meiner schwachen Kraft doch noch gelingen werde ein Werk hinauszuführen, welches einigen und zwar nicht blos augenblicklichen Werth haben und mit der Zeit billig denkenden Beurtheilern meine Lebensarbeit als nicht ganz vergeblich, nichtig und inhaltsleer erscheinen lassen werde. Seit Ihre, Haupts und einiger anderer urtheilsfähiger Männer Zustimmung mir die innere Gewähr gibt, dass ich nicht aus eitler Selbstüberhebung mir einbilde auf rechtem Wege zu sein, gereicht mir umsomehr Ihr Beispiel zur Aufrichtung, der Sie Ihre grossen im ersten Bande der Alterthumskunde niedergelegten Forschungen ein ganzes Menschenalter gepflegt haben und reifen liessen, ohne sich aus dem Gerede der ungeduldigen Menge etwas zu machen.'

Um diese Zeit hatte er angefangen, die antiken Culte aus den nordeuropäischen Gebräuchen zu erläutern, und offenbar hierfür Müllenhoffs und Haupts Beifall gewonnen. Er meldet, es seien nun schon 30—40 Fälle, in denen er grossentheils bis ins Einzelne hinein Ueberstimmung zwischen den antiken Ackerbauculten und den nordischen Bräuchen 'mit gleicher Bestimmtheit wie bei den Chthonien und bei dem Octoberross' nachweisen könne. Die Abhandlung über die Chthonien und das Octoberross waren also wohl am frühesten entstanden; über das letztere Thema gibt er eingehende Mittheilungen. Und am 31. December 1871 schreibt er: 'Meine bisherigen Erfahrungen bei der Ausarbeitung stärken meine Zuversicht, dass die nämlichen Kapitel der Mythologie, welche schon Creuzer, Voss, Lobeck, Preller vorzugsweise beschäftigt haben, der Ausgangspunct einer allmählich zur Lösung der wichtigsten Probleme dieser Wissenschaft führenden Entwickelung sein werden. Ich bin freudig gespannt (wenn auch nicht ganz ohne das Bangen, welches das Bewusstsein der Möglichkeit einer Selbsttäuschung bei jedem, der das menschliche Leben einigermassen kennt, erzeugen muss) auf Ihre und anderer Urtheilsfähiger Mitfreude, wenn Sie sehen, wie einfach und klar sich fast ausnahmslos die Thatsachen des Demeter- und Dionysoscultus und -Glaubens und was darum und daran hängt zu erklären scheinen und in ihren Analogien belegen lassen mit Hilfe weniger wirklichem Volksgebrauch abgewonnener Gesichtspuncte und blosser Zusammenstellung der echten Ueberlieferung aus den Quellen ohne das Beiwerk von Buch zu Buch mitgeschleppter daran-

geknüpfter Combinationen. Ich fühle, dass ich etwas Grösseres in die Welt schicken muss, was nicht blos einen ganz engen Kreis interessirt; die Forschung erscheint reif genug, um sich an das Licht wagen zu dürfen. So will ich noch durchdrungen von der Wärme, welche die Offenbarung eines schönen und einheitlichen Zusammenhanges mir einflösste (die dem schrittweise erlangten Verständniss der einzelnen Stücke des agrarischen Glaubens gefolgt ist) zu Papier bringen, was nach einigen Jahren abgeklärter, aber nicht mehr so frisch dem Leser entgegentreten würde.' Wie schade, dass ihm dies nicht gelungen ist!

Im Mai 1871 bei Mannhardts Anwesenheit in Berlin wurde zwischen ihm und Müllenhoff eine Eingabe an den Cultusminister verabredet, durch welche dem Mythologen ein kleines fixes Jahreseinkommen gesichert werden sollte. Im August sandte Mannhardt diese Eingabe ab, wie aus dem Brief vom 13. October erhellt. Darüber handeln Müllenhoffs Briefe vom 16. October und 25. December, welche günstigen Erfolg in Aussicht stellen, Müllenhoffs Brief vom 15. März 1872 und Mannhardts Brief vom 16. März 1872, die sich auf die erfolgte Bewilligung beziehen.

In einer Nachschrift fragt Müllenhoff am 16. October: 'Kennen Sie Tylor Researches into the early hist. of mankind? und sein neuestes Werk Primitive culture? Das ist ein sehr gescheiter und sehr verständiger Mann, von dem Sie ohne Zweifel auch für Ihren Zweck manches lernen und erfahren könnten, wenn Sie mit ihm anknüpften.' Mannhardt erwidert (16. Februar 1873): 'Grossen Dank sage ich Ihnen für den Hinweis auf Tylors primitive culture, ein Buch das im Verein mit Waitz Anthropologie für mich von hohem Nutzen geworden ist, unsere Forschungen begegnen sich auf halbem Wege und die Ergebnisse beider stimmen in erfreulicher Weise zusammen.' Vergl. Wald- und Feldculte 2, XXII. In demselben Briefe meldet er, dass er die Nerthus in unserem Volksgebrauch wiedergefunden zu haben glaube, und dies führt er am 22. Februar näher aus (vergl. Wald- und Feldculte 1, 567 ff.).

Im Laufe des Jahres 1873, vielleicht im Herbst, ist Mannhardt wieder in Berlin gewesen, und ein Brief vom 15. Januar 1874 knüpft daran an. Krankheit hatte ihn dazwischen wieder einmal muthlos gemacht. Die Ergebnisse seiner Arbeit erschienen ihm als unsicher. Die vermeintliche Unzulänglichkeit seiner Kraft, seines Wissens und Könnens fiel ihm mit Centnerlast auf die Seele. Der Abgrund einer traurigen und trostlosen Zukunft that sich vor ihm auf. Wesentlich trugen dazu die wiederholten Erwägungen der Schwierigkeiten bei, die neben einer Reihe anscheinend unumstösslicher und in einander greifender Erkenntnisse der homerische Hymnus auf Demeter der tiefer dringenden Forschung entgegenstellte. 'Doch' fährt er fort 'was half das Zagen, die Losung hiess vorwärts und mehrere harte Knoten haben sich mir, glaube ich, schon befriedigend gelöst, andere werde ich stehen lassen müssen; aber das bietet ein Räthsel, von welchem Standpunct man

auch die Geschichte der Eleusinien betrachte. Die Ueberlieferung ist zu lückenhaft, die Quellen sind theilweise zu sehr getrübt, zu wenig sicher nach ihrer Herkunft scheidbar und classificirbar, um den Versuch wagen zu dürfen, alles in die Reihe stellen zu wollen.' Sehr erfreulich und förderlich ist ihm bei diesen Studien der Umgang mit Eugen Plew, einem Schüler von Lehrs, der sehr glücklich in Fragen der griechischen Mythologie eingegriffen hat, durch seine Untersuchungen über die Kentauren sich direct mit Mannhardts Forschungen berührte, aber schon am 16. September 1878 starb (vergl. Altpreussische Monatsschrift N. F. 18, 97).

Ein Brief vom 27. Juni 1874 ist vor der Reise nach Stockholm zum Archäologen-Congress geschrieben. Der erste Band der Wald- und Feldculte war damals im Druck und ward am 30. December an Müllenhoff geschickt, dem er gewidmet war: 'Die Widmung möge Ihnen sagen' schrieb Mannhardt 'wie tief ich empfinde, was ich Ihnen Alles zu danken habe, und wenn mich in Furcht und Hoffnung ein Verlangen bewegt, so ist es dies, dass die dargebotene Gabe nicht ganz unwerth erscheinen möge des liebevollen und vertrauenden Eintretens für mich und meine Sache, dessen Sie mich gewürdigt haben, und Ihres Namens, mit dem sich meine Schrift an der Stirne geschmückt hat. Um mich Ihnen mit meiner ganzen kleinen Person vorzuführen, erlaube ich mir, meinen Zeilen ein Lichtbild hinzuzufügen, welches ich — das erste seit langen Jahren — nach meiner Rückkehr aus Stockholm für das von den Mitgliedern des Congresses an Hans Hildebrand gestiftete Album anfertigen liess. Auch diese schwedische Reise danke ich Ihrer Freundschaft. Es war durch das liebenswürdige Entgegenkommen der schwedischen Gelehrten, ja des schwedischen Volkes eine sehr angenehme, durch herrliche Feste in der lieblichsten Natur verschönte Zeit die ich im Augustmonat dort verlebte.'

Müllenhoff antwortete am 3. Januar 1875: 'Lieber, guter, theurer Freund! Wie soll ich Ihnen danken! Gestern — erst gestern — wird mir Ihr Packet gebracht und während ich mit tausend Dingen, wie sie der Jahreswechsel in meinem Haushalt mit sich bringt, beschäftigt bin, mir nicht auf den Tisch, sondern in irgend eine Ecke gelegt; ich absolvire erst meine Geschäfte, dann kommen andere, Besuche u. s. w. Nachmittags muss ich in die Singakademie eilen, um Adlers Vortrag über Erwin von Steinbach mit anzuhören, da er mich selbst als Urtheiler berufen hatte, dann hatte ich in Haupts Nachlass bei Mayer und Müller zu wühlen, was die ganzen Ferien über sich verschoben hatte, endlich kommen Abends Scherer, Nitzsch und eine Reihe junger Freunde — es war ja Sonnabend — und ich vergesse vollständig das Packet, das ich im Gewühl kaum gesehen hatte. Erst soeben als ich in mein Zimmer trete und mir meine erste Morgenpfeife bereiten will, fällt es mir in die Hände, ich sehe 'Danzig' aufgeklebt, nun erst ahne ich was es enthält, aber doch nicht ganz: die grösste Ueberraschung kam erst, als ich die Hülle abgerissen, eine

tiefe herzliche Rührung, die mir das Auge feucht machte und die Arme ausstrecken liess, um Sie zu fassen und Ihnen mit einem Druck zu sagen, was das Papier nicht vermag. Aber es treibt mich doch Ihnen gleich zu erzählen wie es mir mit Ihrem Geschenk ergangen ist. Haben Sie tausend Dank! Ich hatte in der letzten Zeit über allerlei Arbeiten Ihr Buch und das Erscheinen desselben fast ganz vergessen, und auch ohne Widmung wäre es für mich eine grosse Ueberraschung und Freude gewesen. Ueber das Buch und seinen Inhalt kann ich Ihnen natürlich noch nichts sagen, ich will Ihnen nur meine Freude darüber und meinen Dank aussprechen. Das weitere wird demnächst folgen, sobald als irgend möglich werde ich es durchlesen und Ihnen dann schreiben.'

Dazu ist es aber doch eigentlich nicht gekommen. Mannhardt klagt am 21. März 1875, dass er über seinen ersten Band noch von keiner Seite etwas gehört habe, weder Zustimmung noch Ablehnung. Um so ernster nimmt er es mit dem zweiten Bande und anticipirt in bescheidener Weise das Urtheil über den ersten. Fast unvermittelt geht er zu einer politischen Betrachtung über: 'Mit innerster Theilnahme und Spannung, mit Bangen nicht für den allerletzten Ausgang, wohl aber für das Schicksal unseres Volkes und der Civilisation in der nächsten Zukunft, folgt mein Herz den Phasen des gewaltigen Kampfes gegen die Römlinge, einem Kampfe, dem in stiller bescheidener um die nächste praktische Verwerthung noch unbekümmerter Arbeit geistige Hilfsmittel zuzubereiten die innerste Triebfeder ja auch meiner ganzen Thätigkeit ist. Wie schlagend und klar war in diesen Tagen Gneists Rede über die Unmöglichkeit zweier souveräner Kirchen im Staate und über die Verdienste des monarchischen Staates um Unschädlichmachung der faulen Consequenzen des westfälischen Friedens, und wie hat die Gehässigkeit der Ultramontanen sofort seine Aussprüche verdreht und zur Drohung des Religionskrieges ausgebeutet!'

Am 19. August 1875 übersendet er seine in der Zeitschrift für Ethnologie erschienene Abhandlung über lettische Sonnenmythen und äussert neue Sehnsucht, zu erfahren, was denn Müllenhoff eigentlich zu seinem 'Baumcultus', dem ersten Bande der Wald- und Feldculte sage. Müllenhoff antwortet am 19. September: 'Zu meinem grossen Leidwesen muss ich Ihnen das Bekenntniss, das beschämende, ablegen, dass ich Ihren Baumcultus noch nicht einmal ganz ausgelesen habe.' Er sei noch nicht über 200 Seiten hinausgekommen, bis dahin aber gefalle ihm die Arbeit sehr und er wünsche dem Freund alles Glück dazu. Steinmeyer und ich hätten ihn gebeten, das Buch im Anzeiger für deutsches Alterthum zu recensiren. 'Aber' fährt er fort 'ich werde mit den Jahren immer träger, langsamer und unproductiver, und wenn ich Ihr Buch besprechen soll, so müsste es von der principiellen, nicht der materiellen Seite sein, und die principielle Seite wird sich wohl erst mit dem nächsten Theile in ihrem vollen Lichte zeigen. Ihre lettischen Sonnenmythen habe ich noch weniger vornehmen können, aber ich verspreche Ihnen heilig, ich werde meine Mussestunden auf Ihren Baum-

cultus und die Sonnenmythen verwenden und dann ernstlich überlegen, ob ich etwas vernünftiges darüber zu sagen habe oder nur zu danken habe.'

Zu Weihnachten 1875 oder Neujahr 1876 war dann Mannhardt wieder in Berlin und ich traf mit ihm dort zusammen. Müllenhoff und ich müssen einmal gemeinschaftlich seine Sonnenmythen mit ihm discutirt haben, in welchem Sinn, ergibt Mannhardts Brief an Müllenhoff vom 7. Mai 1876: 'Wie es bei solchen Streitfragen leicht zu gehen pflegt, liess mich die Nothwendigkeit, mich gegen Ihre mir unerwarteten Bedenken hinsichtlich des Ganzen meiner lettischen Sonnenlieder zu rechtfertigen, nicht zu dem Geständniss kommen, dass mir selbst bei der Ausdehnung, welche die Sonnenmythologie unter meinen Vergleichungen gewinnen wollte, nicht behaglich zu Muthe sei, dass ich dies als eine Art schmerzlicher Niederlage empfinde, insoferne bei Eröffnung eines neuen Gesichtpunctes sofort von allen Seiten zuströmender Stoff sich demselben unterzuordnen drängt, also die betrübende Gefahr unvermeidlich erscheint, aus Allem Alles zu machen. Umsomehr habe ich, da es mir ja doch nur um Auffindung der Wahrheit zu thun ist und da ich auf Ihr Urtheil den höchsten Werth lege, immer und immer wieder Ihren und Scherers angedeuteten Widerspruch mir im Kopfe herumgehen lassen und den Gründen desselben nachgespürt. Indem ich mir aber zugleich sagte, dass Sie beide in dieser speciellen Sache noch nicht, wie ich, zu Hause sein noch meine Arbeit (was gewiss kein Vorwurf sein soll) durchstudirt haben konnten wie sie es will, fasste ich wieder Muth, da ich auch bei ernstester Prüfung mich überzeugen zu dürfen glaubte, dass im ganzen und grossen meine Untersuchung nicht unnütz, noch unwissenschaftlich geführt ist. Ich bin weit entfernt, alle Mythen mit Kuhn, Schwartz und M. Müller sammt ihrer Schule für psychische Reflexe von Naturerscheinungen zu halten, noch weniger ausschliesslich für himmlische (solare oder meteorische); ich habe gelernt die dichterische und litterarische Production als wesentliche Factoren in der Ausbildung der Mythologie zu würdigen und die aus diesem Sachverhalt folgenden Consequenzen zu ziehen und in Anwendung zu bringen. Aber andererseits halte ich für gewiss, dass ein Theil der älteren Mythen aus Naturpoesie hervorging, die uns nicht mehr unmittelbar verständlich ist, sondern durch Analogien erschlossen werden muss, welche noch keineswegs historische Identität zu verrathen brauchen, sondern nur gleiche Auffassungsart und Anlage auf ähnlicher Entwickelungsstufe bekunden. Unter diesen Naturmythen beziehen sich einige auf die Zustände und das Leben der Sonne. Die ersten Schritte zu ihrem Verständniss werden gefördert durch eine noch nicht durch kunstmässige Dichterreflexion getrübte Naturpoesie, wie die lettische, wo ausgesprochenermassen zum solaren Kreise gehörige mythische Persönlichkeiten zu einer grossen Anzahl poetischer Verbildlichungen in Beziehung gesetzt werden, für welche folgerichtig zunächst auch aus demselben Naturgebiet eine Deutung versucht werden muss.... Meine Methode ist hier dieselbe wie in dem Baumcultus; ich gehe von

einem gegebenen ganzen Complex von Thatsachen, deren Ideenkreis im allgemeinen bekannt und deutlich ist, also festen Anhalt für die Einzelerklärung bietet, aus und erläutere ihn zunächst aus sich selbst und durch sichere Analogien, von da fortschreitend suche ich Dunkleres aufzuhellen. Ich suche die einfachsten Grundvorstellungen und Anschauungen, die Keimzellen auf, aus deren Zusammenwuchs sich in sehr verschiedener Weise mythische Erzählungen bilden. Dass ich es lernte, wo litterarische Tradition ins Spiel kommt, zuerst und vor allem historische Kritik zu üben, sollen Sie mir hoffentlich nach Erscheinen des zweiten Bandes der Feld- und Waldculte bezeugen dürfen; bei den andeutenden und leicht hingeworfenen Vergleichen der Dioskuren- und Argonautensage ist das nicht, so wie es sollte und wie es ohne eine tiefere und umständliche Untersuchung auch nicht geschehen kann, in dem erwünschten Masse geschehen, und ich glaube, das vermissen Sie mit Recht.... Jedesfalls danke ich Ihnen die Anregung zu verschärfter Wachsamkeit und Behutsamkeit in Bezug auf jede Combination, und ich danke Ihnen dies von Herzen, habe daraus auch schon für die Schlussredaction des zweiten Bandes Nutzen gezogen, der hoffentlich besser im Stande sein wird, von vorneherein Ihren Beifall zu gewinnen.'

Diesen zweiten Band übersandte er am 6. December 1876 mit erneuerter Bitte um Recension. Müllenhoff aber bittet seinerseits jetzt 10. December 1876, ihn seines, wie er sagt, voreiligen Versprechens zu entbinden. 'Ich bin nicht mehr leistungsfähig', meint er, 'und wenn ich es wäre, so habe ich bei dem ersten Bande gelernt, dass ich zu einer Beurtheilung Ihres Werkes mich wenig schicke; ich komme von einer ganz anderen Seite an die Dinge und würde Sie nur in Hinsicht der Methode vornehmen können; dabei aber würde mir doch gar sehr fehlen, dass ich in dem Bereich des Volksglaubens und der neueren Volksüberlieferungen seit Jahren nicht fortgearbeitet und fortgesammelt habe. Sie brauchen aber diesmal ganz gewiss nicht zu sorgen, dass Sie nicht besprochen werden, von Seiten der classischen Philologen gewiss! Sie können aber eine völlig sachkundige Beurtheilung überhaupt kaum erwarten, da Sie auf einem von keinem oder nur wenigen betretenen Wege und zum Theil mit neuem Material arbeiten. Was Sie gefunden und bringen, nehmen wir dankbar an und machen es uns nach und nach zu Nutzen. Ihr Buch wird allmählich wirken, aber erwarten Sie keinen raschen Erfolg. Gott gebe nur, dass Ihnen Muth und Kraft zum Weiterarbeiten nicht fehlen! Dass Sie nicht vergeblich arbeiten und wenn auch nicht schnell, doch desto nachhaltiger wirken werden, des können Sie gewiss sein!' Mannhardt dankt kurz in einer Neujahrskarte.

Mittlerweile hatte ich die Recension für den Anzeiger übernommen, auch in der Deutschen Rundschau auf Mannhardts Wirken hingewiesen; und dies, so wie eine Anfrage über brunnentrinkende Drachen, die ich mit Bezug auf Denkm. XXXV. 5[b] an ihn richtete, führte zu

einer etwas lebhafteren Correspondenz zwischen uns, aus der ich nur folgende Sätze Mannhardts (vom 23. Juni 1877) um ihres sachlichen Interesses willen anführe: 'Ich sitze jetzt mitten in der Arbeit über den Demetercult und hoffe, dass dies die reifste meiner bisherigen Veröffentlichungen werden wird. Eine dabei gelegentlich gemachte Beobachtung möchte ich Ihnen zur Prüfung mittheilen. Ist irgend ein Hinderniss vorhanden, das räthselhafte Wort Phol im zweiten Merseb. Zauberspruch für eine (des fremdklingenden Namens wegen angenommene) Schreibung statt Vol zu erklären? Nimmt man das an, so entsteht

1) Reine Allitteration zu vuoron.

2) Treffender Parallelismus zu Z. 4

Vol und Wodan

Volla und Fria

3) Vol eine Personification dem Sinne nach wie griech. Plutos (Erntefülle, dann Wohlstand in Friedenszeit), der Form nach wie der heilige Tumbo im Strassburger Blutsegen gebildet, als Synonym zu Paltar (Baldr) 'potens' begreiflich, scharfer Gegensatz zu dem den Wohlstand vernichtenden Kriege Hadu (Hödr). Wie sehr trotz alles Heldenthums den Altgermanen schon früh die Anerkennung der durch die Haus und Hof verwüstenden Fehden bedrohten Segnungen des Friedens geläufig war, zeigen Formeln und Eigennamen wie freoduvebbe, Frithugairns, Frithureiks, Sigufrit. Der in Frieden genossene und geschützte Wohlstand ist die Grundlage alles höheren und edleren Lebens; daher wird Baldr 'der Gute'. Mögen Götter und Menschen sich verschworen haben, ihn aufrecht zu erhalten und nicht zu versehren, der geringfügigste Vorwand und Anlass genügt ihn zu morden, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt. Da haben Sie modern ausgedrückt den Keim der Baldermythe. Meiner Auffassung kommt, was Weinhold Zs. 7, 57 auseinandergesetzt hat, fast ganz nahe. Ueberlegen Sie sich die Sache einmal und bei Gelegenheit lassen Sie mich Ihre Meinung hören.' Ich will nicht unterdrücken, was ich sofort (am 27. Juni 1877) antwortete: 'Ihre Bemerkung über Phol brauche ich mir gar nicht zu überlegen. Fol statt Phol fordert die Allitteration — ich habe das Müllenhoff einmal oder wiederholt gesagt; er hats nicht acceptirt; warum, weiss ich nicht mehr. Auch der allgemeine Gedanke über Frieden stimmt vollkommen mit meiner Ansicht, wie sie sich mir seit ein paar Jahren bei Gelegenheit der Behandlung des Nibelungenmythus feststellte. Hödr ist nichts andres als der Krieg. Siegfried als Schlussglied des sich selbst aufreibenden Sieg- und Krieggeschlechtes scheint mir ein Ausfluss der Friedenssehnsucht eines im ununterbrochenen Krieg umhergeworfenen Volkes. Doch sind alle meine Gedanken hierüber noch unreif. Ich wag es auch im Colleg nur sie anzudeuten.... Das Recht zu der ganzen Auffassung entnehme ich aus Müllenhoffs sicherer Behandlung der ags. Saxnot-Genealogie mit den Schlachtbegriffen. Sie wissen, bei Schmidt VIII, auch Zs. 11, 291 f. Ich wünschte also recht sehr, dass Sie den Gedanken ausführen.'

Müllenhoffs Correspondenz mit Mannhardt ruhte nun bis in den Anfang des Jahres 1879, wo Müllenhoff (am 18. Januar) ihn nach der mater deum der Aestier befragte und die Antwort erhielt, die er in der Zs. 24, 159—168 ihrem wesentlichen Inhalte nach abdrucken liess. Mannhardts Zurückführung der Taciteischen Nachricht auf die Eberamulete der Aestier (a. a. O. 167) eignete sich Müllenhoff vollständig an und nahm sie in den zweiten Band der Alterthumskunde auf, wie er dem Freund am 23. Februar meldet.

Im Sommer 1879, während der Ferien, kam Mannhardt, sehr krank, auf der Rückreise aus Holstein, wo er vergeblich Erholung gesucht, durch Berlin und bat Müllenhoff wie mich, ihn im Hotel aufzusuchen, weil er nur so uns sehen und sprechen könne — 'wer weiss, ob es nicht das letzte Mal im Leben wäre'; so schrieb er fast gleichlautend an uns beide. Wir waren beide verreist und haben ihn nicht mehr gesehen.

Mannhardts letzter Brief ist vom 11. October 1880 und enthält erst den Dank für den Druck des Aufsatzes über die mater deum der Aestier nebst dem Bericht über einen langen und jammervollen Krankheitszustand, der ihm alles Arbeiten verbot. Jetzt aber glaubte er zur Wiederaufnahme seiner Thätigkeit im Stande zu sein. Müllenhoffs Antwort vom 18. October 1880 klingt froh theilnehmend, was Mannhardt, aber ebenfalls sehr trübe, was die eigenen Verhältnisse anlangt: 'Lieber, theurer Freund! Lassen Sie mich gleich der Freude meines Herzens Ausdruck geben über Ihren in diesem Augenblick eingetroffenen Brief! Ich kann wohl sagen und Sie werden es mir glauben, dass ich seit dem vorigen Frühjahr mit Ihnen gelitten habe. Jedesmal, wenn ich an Sie erinnert wurde und Ihrer gedachte, sei es allein für mich, sei es im Gespräch mit andern, befiel auch mich eine Beklemmung und eine schwere Last bedrückte mir das Herz. Die ist nun, Gott sei es gedankt! wenn auch nicht abgewälzt, doch gelüftet und mit Ihnen empfinde ich ganz die Freude der neuen Hoffnung und des neuen Muthes, die Ihnen aufgegangen ist. Gott erhalte sie Ihnen und lasse es wirklich nun bald ganz besser werden, damit Sie Ihre Arbeiten wieder aufnehmen können.... Mir selbst ergeht es nicht so, wie die Leute glauben, die mich allezeit wegen meines Aussehens beglückwünschen. Die Arbeit geht mir, je länger, je mehr, immer langsamer und freudloser von der Hand, dazu kommen die Hindernisse, dass ich für Dinge in Anspruch genommen werde, die nur von aussen an mich herangebracht werden. So sind mir die ganzen Ferien diesmal verloren gegangen. Und mehr und mehr verdunkeln sich mir die Augen, so dass es schwer hält an der alten Mahnung festzuhalten: Wirket dieweil es Tag ist. Doch stille davon!'

Mannhardts Hoffnungen waren trügerisch. Er starb wenige Monate darnach, am 25. December 1880 im Alter von noch nicht ganz fünfzig Jahren.

Müllenhoffs Befürchtungen aber waren nur zu gegründet. Das

Augenlicht hatte er zuletzt fast ganz eingebüsst. Es war im Werk, ihm eine regelmässige Unterstützung bei der Alterthumskunde zu schaffen, die ihm jede Anstrengung der Augen erspart und ein rascheres Fortschreiten seines Lebenswerkes gesichert hätte, als plötzlich Erscheinungen der Aphasie auftraten und er nach und nach dem Grab entgegengeführt wurde. Er starb am 19. Februar 1884.

Er hatte noch für Mannhardts Nachlass gesorgt, so weit es ihm zukam. Das vorliegende Heft, für dessen äussere Herstellung er Herrn Dr. Patzig gewann, legt davon Zeugniss ab. Die handschriftlichen Sammlungen Mannhardts befinden sich auf der hiesigen Universitätsbibliothek. Die Denkmäler der lettopreussischen Mythologie, die Mannhardt fast ganz ausgearbeitet hinterliess, wird Herr Bibliothekar Dr. Berkholz in Riga, auf dessen Mitarbeit von vornherein dabei gerechnet war, noch im Laufe dieses Jahres herausgeben.

In der Correspondenz Müllenhoffs über Mannhardts Nachlass finde ich die Aeusserung: 'Hoffen wir, dass die ganze Arbeit, die uns bevorsteht, zu einem alle befriedigenden, frohen Ende geführt werde und dass es uns gelinge, dem theuren Verstorbenen noch Ein Denkmal zu errichten zu denen, die er sich schon selbst gesetzt hat und das zugleich auch eine Mahnung an die Zukunft ausspricht, was er ihr zu thun hinterlassen hat.'

Möge vor allem von dem vorliegenden Band eine solche Wirkung ausgehen!

Welcher hohe Rang Müllenhoff unter den Mythologen zukommt, zeigt neben dem fünften Band der Alterthumskunde und mehreren älteren Aufsätzen auch der Anfang dieser Vorrede. Welchen hohen Rang er seinerseits Mannhardt einräumt, erhellt aus den brieflichen Aeusserungen, die ich mittheilte, und könnte ich auch ohne solche Aeusserungen bezeugen. Mannhardts Art, die Volksüberlieferung zu sammeln, und der Gebrauch, den er davon machte, um antike Culte zu erläutern, hatte, von Meinungsverschiedenheiten im einzelnen abgesehen, seinen entschiedenen Beifall. Er fing erst an, persönlich sich recht für ihn zu erwärmen, als er ihn in der Wissenschaft auf so gutem Wege sah. Wendet sich erst einmal das Interesse weiterer Kreise wieder den mythologischen Fragen zu, fällt von dem verbreiteten Antheil an den abergläubischen Meinungen der Naturvölker auch für die verwandten und leichter erforschbaren heimatlichen Volksüberlieferungen etwas ab: so wird man erkennen, dass nie jemand mit grösserem Ernst und grösserem Erfolg seine Kraft auf dieses Gebiet concentrirt und durch sein Beispiel der Zukunft grössere Aufgaben gestellt hat, als Wilhelm Mannhardt.

Herr Dr. Hermann Patzig äussert sich über seine Thätigkeit, wie folgt:

'Die vorliegenden Abhandlungen Mannhardts, bestimmt, den dritten Band seiner Wald- und Feldculte zu bilden, von dem er am 23. September

1877 schrieb, dass er frühestens im Sommer 1878 in Druck gehen würde, waren mit Ausnahme des wichtigsten Kapitels V (und VI), welches noch der 'Ausarbeitung' harrte, schon vor Herausgabe des zweiten Bandes im Grossen und Ganzen abgeschlossen, wie sie auch in demselben schon angekündigt sind (AWF. V. vergl. S. 282. 315. 344. Ueber die Thesmophorien findet sich im Nachlass nichts). Kap. VI sollte nach der ersten Anlage Unterabtheilung eines den Koremythus behandelnden Abschnittes werden, wie aus folgender auf einem Blatte des Nachlasses enthaltenen Skizze zu ersehen ist: 1) Hom. Hymnus. 2) Demeter: a. Name. b. Wesen. c. Kornmutter. d. Demeter Erinnys. 3) Kore: a. Persephone. b. Kore-Mädchen. c. Kornkind und Kornmaid (jungfer). e. Erichthonios. Pluto. f. Kind = Korn. g. Kornbraut und Kornbräutigam. 4) Verbindung von Demeter und Kore u. s. w. Später wurde es an die Vorbemerkungen zu Kap. V angereiht, schliesslich aber nebst einem Stücke des Bindegliedes eliminirt. In welchem Zusammenhange es noch verwendet werden sollte, deutet jene Notiz an. In den Kap. I—IV wurden die Verweisungen auf AWF., welche zum Theil schon vom Verfasser selbst eingetragen waren, vervollständigt, andererseits Stellen, welche im zweiten Bande schon vorweggenommen waren, ausgeschieden. Die Ueberschriften von Kap. V und VI stammen, wie Abtheilung und Benennung der Paragraphen des dritten und vierten Kapitels, Inhaltsverzeichniss und Register von dem Herausgeber. Sachliche Aenderungen wurden nur im Nothfall und bei völliger Evidenz mit möglichst schonender Hand gewagt. Ausfüllung von Lücken und Zusätze sind durch eckige Klammern kenntlich gemacht; die sehr zahlreichen Richtigstellungen von Namensformen und Citaten, welche letztere bis auf wenige unerreichbare nachgeschlagen wurden, sowie selbstverständliche Aenderungen im Ausdruck zu bezeichnen, erschien zwecklos und störend. Von grossem Nutzen waren die Fragmente des ersten Concepts, die oft gegenüber der späteren zum Theil durch Dictat- und Copistenfehler entstellten Fassung das Richtige boten und, wo vorhanden, benutzt wurden. Etwa dennoch stehen gebliebene Fehler möge der gütige Leser entschuldigen. An einigen Stellen, die der Verfasser höchst wahrscheinlich noch geändert haben würde, war es Pflicht des Herausgebers, sich zu bescheiden.'

Den Titel des Heftes habe ich nach meiner ursprünglichen Vereinbarung mit Müllenhoff gewählt, der allerdings zuletzt 'Ländliche Bräuche diesseit' und antike Culte jenseit der Alpen' wünschte, aber, wie ich nicht zweifle, sich zum Festhalten an der verabredeten einfacheren Ueberschrift hätte bewegen lassen.

Berlin, 19. August 1884.

WILHELM SCHERER.

INHALT.

Erstes Kapitel.

Lityerses.

Seite.

§ 1. *Das Lityerseslied und die Lityersessage. Unsere Quellen* 1
Die Lityersessage Gegenstand dramatischer Behandlung. Deren Reste überliefert in der lexicographischen und onomastischen Litteratur. Letzte Quellen die Logographen und Epiker des 5. Jahrhunderts v. Chr.

§ 2. *Der Inhalt der Ueberlieferung* 4
Zwiefache Fassung der Sage. Sage vom Wettmähen bei Pollux, von der Halmeinhüllung und Tödtung eines Fremden bei Sositheus. Zurückführung sämmtlicher übrigen Berichte auf letzteren. Vergleich beider Fassungen.

§ 3. *Zergliederung der Lityersessage* 11
Aetiologischer Charakter der Sagen von Busiris, Syleus und Lityerses. Die Bildungsgesetze des ätiologischen Mythus. Das Lityerseslied und seine ägyptische Parallele Maneros. Der Königssohn Lityerses Projection eines gewöhnlichen Schnitters. Sein Drescherappetit.

§ 4. *Wettstreit und Einbinden in eine Garbe beim nordeuropäischen Erntebrauch* 18
Wettkampf der Arbeiter, beim Schneiden und Binden nicht der Letzte zu sein und so den Alten zu bekommen, der Alte zu werden. Belege für das Einbinden des Schnitters, Binders, Dreschers des Letzten in Kornhalme, sowie für das seltenere Umherrollen und Begiessen desselben mit Wasser. Austreibung des Vegetationsdämons aus der letzten Garbe. Der Korngeist ein Helfer bei der Erntearbeit.

§ 5. *Tödtung des Korngeistes im Erntebrauch* 29
Der theriomorphisch als Hase, Hund, Katze, Geiss, Hahn, Widder u. s. w. gedachte Getreidedämon durch den Schnitter oder Drescher des Letzten, der anthropomorphisch als Heukerl, Kôrl, Haberl, Wâzerl, Boer, Rugiuboba vergegen-

Seite.

wärtigte Korngeist beim Dreschen des letzten Gebundes getödtet. Abmähen der Kohlköpfe im Garten des Gutsherrn.

§ 6. *Der Fremde in Erntegebräuchen* 32
Einbinden desselben oder des Gutsherrn als Repräsentanten des Korngeistes in eine Garbe und symbolische Tödtung durch Sense oder Dreschflegel. Verschiedene Abschwächungen der Sitte. Der Fremde im niederländischen Brauch als Vertreter des seiner Habe beraubten Vegetationsdämons auf dem Acker eingegraben.

§ 7. *Erläuterung der Lityersessage* 50
Der Wurf ins Wasser, ein Regenzauber, auch im nordeuropäischen Brauche nachgewiesen. Die Sage von Lityerses hervorgegangen aus der ätiologischen Deutung in Phrygien geübter, nordeuropäischen Gebräuchen entsprechender Erntesitten. Analogien in den Mythen von Syleus, Bormos und Hyllos (Hylas).

Zweites Kapitel.

Chthonien und Buphonien.

Der Getreidedämon des nordeuropäischen Brauches in Rindsgestalt, als Stier im windbewegten Getreide, als Bulle, Halmstier in den letzten stehengebliebenen Halmen, als Büffelochse, Lümmelochse, polnischer Ochs, Kuh, Mockel in der letzten Garbe gegenwärtig gedacht. Tödtung eines Ochsen zugleich mit dem Schneiden der letzten Halme. Wettlauf nach dem ersten im Frühjahr geborenen Kalbe und Schlachten desselben am Ernteschluss. Der Drescher des Letzten als Mockel in Getreidestroh gewickelt, zum Brunnen geführt, an einen Baum gebunden, in eine Kuhhaut gesteckt. Tödtung eines Ochsen zugleich mit dem letzten Drischelschlag. Neugeburt oder Wiederbelebung des Dämons der Vegetation im Frühjahr als Kalb, Märzenkalb, Aprilkalb, als Muhkälbchen im wogenden Kornfeld. Das Opfer für Demeter Chthonia zu Hermione. Bericht des Pausanias. Tödtung von vier Kühen durch vier Greisinnen mit der Sichel. Uebertreibende Darstellung des Aristokles und Aelian. Möglichkeit des von Pausanias geschilderten Herganges. Die Kühe durch die Tödtung mit der Sichel als Repräsentanten des Korngeistes gekennzeichnet. Die Buphonien oder Diipolien. Handlungen des Festes. Der Ackerstier, mit einem Mahl seiner eigenen Gabe geehrt, sodann getödtet, von allen Cultgenossen verzehrt, durch Ausstopfen der Haut gleichsam wiederbelebt ein Abbild des Getreidedämons. 58

Drittes Kapitel.

Die Lupercalien.

Seite.

§ 1. *Der Schauplatz und die Handlungen des Festes* 72
Das Lupercal. Ziegen- und Hundsopfer. Benetzen der Stirn mit Blut und Lachen. Umlauf und Riemenschlag. Darstellung Ovids vom Ursprung der Feier nach Acilius und Fabius Pictor. Lithobolie. Streit zweier Hirtenschaaren. Die Stiftung des Brauches auf Faunus-Evander und auf Romulus zurückgeführt. Rückschlüsse aus Ovids Bericht. Aetiologische Deutung durch Butas. Der Name Kaeso. Die Collegien der Cultgenossen. Aenderungen im Brauche seit Caesar und Augustus. Zweck der Begehung. Februatio. Juno Lucina als Stifterin des Brauches angesehen. Förderung der Fruchtbarkeit nicht nur der Weiber, sondern auch der Saaten.

§ 2. *Der Name Luperci* 86
Ableitung von lupus durch Suffix, Composition aus lupus und arceo, aus lupus und hircus.

§ 3. *Der Umlauf der Böcke* 91
Bezeichnung der luperci als creppi. Analogie im Cult des Hermes χριοφόρος zu Tanagra. Die Lupercalien ein Fest zu Ehren des Faunus. Die Luperci Vertreter bocksgestaltiger Dämonen. Tödtung derselben durch Bestreichen der Stirne mit Blut, Wiederbelebung derselben durch Abwischen des Blutes mit Milch zur Darstellung gebracht. Das Lachen ein Ausdruck der Rückkehr zum Leben.

§ 4. *Der Umlauf der Wölfe* 100
Der Lupercalienbrauch aus dem Compromiss zweier Cultgenossenschaften, der palatinischen Quinctier und der quirinalischen Fabier, hervorgegangen. Die Wachsthumsdämonen im Umlauf der einen als Böcke, in dem der anderen als Wölfe von der Art der hirpi Sorani zur Erscheinung gebracht. Das Hundsopfer, wie aus dem Kornhund des nordeuropäischen Brauches, dem römischen Robigalienhund und dem Kornfuchs zu ersehen, zwar nicht auf einen ursprünglichen Umlauf von wolfabwehrenden Hunden, wohl aber auf die Tödtung eines Vegetationsdämons zu beziehen. Häufung von Ceremonien zur Darstellung eines Gedankens.

§ 5. *Der Schlag mit dem Februum* 113
Als Wachsthum fördernde Begehung aus Analogien nachgewiesen. a. Fauna mit dem Myrthenzweige geschlagen. Der Faunamythus in den verschiedenen Ueberlieferungen. Das Fest der Bona Dea eine Feier zur Erhöhung der Fruchtbarkeit von Aeckern und Ehefrauen. b. Ruthen-

Seite.

schläge an Demeterfesten. c. Die caprotinischen Nonen, ursprünglich ein Erntefest verbunden mit gegenseitigen Schlägen der vor die Thore geeilten Frauen und Mägde. d. Pan mit Meerzwiebeln gepeitscht zur Befreiung von Wachsthum hindernden Mächten. e. Austreibung des Pharmakos an den Thargelien. α. Herausführen zweier Männer an dem Erntefest zu Athen. β. Harpokrations Bericht eine pragmatisirende Erfindung zur Erklärung der Steinwürfe im thessalischen Pharmakosritus. γ. Ausserordentliche Procession der mit schwarzen und weissen Feigen behangenen Pharmakoi um die Stadt bei Pest oder Misswachs. δ. Schläge mit Meerzwiebeln u. s. w. auf das Zeugungsglied des jonischen Pharmakos an den Thargelien oder beim Hereinbrechen von Seuche. ε. Herabstürzen des laubgeschmückten Pharmakos zu Massilia. Sinn der Begehungen: Austreibung des Dämons der Unfruchtbarkeit und Krankheit und damit zugleich Erzeugung von Wachsthumsfülle und Gesundheit. Analogie im Hungeraustreiben zu Chäronea. Ursprüngliche Bedeutung des Pharmakos erschlossen aus dem hebräischen Versöhnungsfest, dem westfälischen Sommervogel, dem ägyptischen Typhonopfer, dem Verbrennen des Maibaums u. s. w., dem Herabstürzen und Verbrennen von Thieren im Oster- und Johannisfeuer, dem phönicischen Opfer für Moloch. Der Wachsthumsgeist selbst darnach ursprünglich im Pharmakos gegenwärtig gedacht. f. Schläge an den Delien. Schwanken der Ueberlieferung. Einbeissen in den Oelbaum dem Biss in die Stirn des Fremden in französischen Erntesitten zu vergleichen. Rückblick. g. Der Schlag im nordeuropäischen Brauche. Analogie aus Perü. Schlagen des Maikönigs, Pfingstschläfers und seiner Sippe. Das Umklappen im Hannöverischen und Hildesheimschen Brauche. Perekopp, Cheval Mallet. Schlagen der letzten Garbe mit Birkenreisern und der Pudenda des hinter den übrigen zurückbleibenden Mähers. Der Schlag mit der Lebensruthe. Der Umzug in Vienne.

§ 6. *Ergebnisse* 153
Einreihung der Lupercalien in den grossen Kreis verwandter Begehungen.

Viertes Kapitel.

Das Octoberross.

§ 1. *Unsere Quellen* 156
Erwähnung des Brauches bei Timaeus, Bericht bei Festus. Handlungen des Festes.

Seite.

§ 2. *Der Festbrauch ein Erntefest* 160
Mars ursprünglich eine agrarische Gottheit. Tödtung des Rosses ob frugum eventum. Allgemeine Dankfeier zum Schluss der Gesammternte im römischen, griechischen, hebräischen, nordeuropäischen, italienischen Brauch.

§ 3. *Das Ross ein Getreidedämon* 163
Symbolische Bedeutung der Rossopfer zu Rhodos, auf dem Taygetos, in der Troas, für Poseidon Hippios. Darstellung eines mythischen Vorgangs durch die Tödtung des Octoberrosses. Analogien dazu in der Tödtung des Getreidethiers am Schluss der Ernte im nordeuropäischen Brauch. Die letzte Garbe als Pferdekopf gestaltet. Das Kornross als Schimmel, Schimmelreiter, Herbstpferd u. s. w. Das dämonische Ross im windbewegten Getreide. Voir la j'ment. Tödtung des Octoberrosses durch den Wurfspeer. Analogien zur Umkränzung des Rosshauptes mit Broden.

§ 4. *Der Wettlauf* 170
Wettlauf und Wettritt im deutschen Erntebrauch, an dem römischen Erntefest der Consualien, den tarentinischen Spielen, den Equirien und anderen griechischen und römischen Agrarculten. Das Haschen des entweichenden Getreidethiers im Wettritt und darauf folgende Tödtung desselben. Analogie im hebräischen Passahfest. Aetiologische Deutung dieses ursprünglichen Erntefestes auf den Auszug aus Aegypten. Darstellung der neuen Frucht durch das junge Lamm. Bestreichung der Schwelle mit seinem Blut zur Vertreibung wachsthumhindernder Dämonen. Parallelen hierzu im römischen Hochzeitsgebrauch. Verzehrung des ganzen Thieres auf einmal durch die gesammte Familie wie bei der schwedischen Lilla jente. Auch bei dem hebräischen Feste vor dem Schlachten des Erntelammes ein Umlauf mit Gerte?

§ 5. *Die Anheftung des Pferdehauptes* 180
Analogien in der Annagelung von Kuhhörnern im Dianatempel auf dem Aventin, dem Aufhängen der Erntebündel an den Thüren des Cerestempels, der Eiresione im Apollotempel und an Privathäusern, der verschiedenen den Korngeist darstellenden Erntepuppen des nordeuropäischen Brauches neben der Hausthür, an dem Hausgiebel, an der First der Scheune.

§ 6. *Abhauen des Schwanzes* 183
Die Uebertragung des abgetrennten Schwanzstückes auf die Regia durch Analogien aus Nordeuropa beleuchtet. Das Kornthier, Hase, Katze, Hund, Fuchs, Schwein durch den Schnitter oder Drescher des Letzten beim Schwanze gefasst und desselben beraubt. Ein Schweineschwanz ins

Seite.

frisch besäete Feld gesteckt, damit die Aehren wachsen. Das estnische Schweineschwänzchen. Vergraben von Knochen auf dem Saatacker und Neugeburt des Vegetationsgeistes aus denselben.

§ 7. *Verbrennung des Blutes* 189
Die Fordicidienkälber und das deutsche März- und Aprillenkalb. Die Verbrennung des Rossblutes und der Kälberasche an den Palilien nach Analogie der nordeuropäischen Oster-, Mai- und Johannisfeuer ein Mittel zur Erhöhung der Fruchtbarkeit und zur Vertreibung Misswachs bringender Dämonen.

§ 8. *Entstehungszeit des Festbrauches* 192
Entwickelung desselben aus der Verschmelzung der palatinischen und suburanischen Erntefeste. Kampf zweier Gemeinden um ein Heilthum. Der Ursprung des Festes vor Servius Tullius, in der ältesten Zeit Roms zu suchen. Stellung des Königs im römischen Erntebrauch analog der des Gutsherrn, Maires oder Bürgermeisters in Nordeuropa.

§ 9. *Der mimetische Charakter des Festes* 197
Die Begehung als communale Feier anzusehen, beruhend auf der Wiederspiegelung gewisser Zustände des Getreides durch die entsprechenden Zustände beim Thiere. Mimetischer Charakter fast sämmtlicher altrömischer Feste, sowie des Argeeropfers.

§ 10. *Der sacramentale Charakter des Festes* 199
Der Brauch des Octoberrosses, ein Ueberbleibsel der ältesten italischen Periode reiner Naturreligion, auf mystische Aneignung des zum Genusse sich darbietenden, verkörperten Gottes hinzielend, später zu einem Opfer des sich und das Seine der Gottheit hingebenden Menschen umgestaltet.

Fünftes Kapitel.

Demeter.

§ 1. *Vorbemerkungen* 202
Ebenbilder der Elemente des griechischen Demetermythus noch lebendig in den im nordeuropäischen Landvolke erhaltenen Ueberlieferungen. Litteratur über den Demetercultus.

§ 3. *Die Eleusinien und der homeridische Hymnus auf Demeter* 204
Die Culthandlungen der grossen Mysterien und der kleinen Eleusinien dramatische Darstellungen mit Bezug auf die Geschichte der Demeter und Persephone. Hinaufreichen der Culte in die Zeit der Königsherrschaft. Der homerische Hymnus. Litteratur. V. 1—90 Raub der Perse-

Seite.

phone. V. 91—302 Demeter in Eleusis. V. 302—495 Rückkehr der Persephone. Entstehungsgeschichte des Hymnus nach Wegener. Nachweis der Zusammensetzung des Hymnus aus zwei verwandten Liedern, Nachbildungen eines dritten die Rückkehr Persephones und die Einkehr Demeters in Eleusis behandelnden Gedichtes. Analyse der beiden Lieder. Nothwendigkeit einer Trennung des theologischen Kerns von dem epischen Schmuck und den durch ätiologische Construction aus dem Eleusinienbrauch herübergenommenen Bestandtheilen. Disposition der Untersuchung.

§ 3. *Demeter die Urheberin der Culturfrucht* 224
Ursprünglich nur die Halmfrucht eine Gabe Demeters. Δημήτερος ἀκτή. Unfruchtbarkeit eine Folge des Zornes der Göttin. Demeter durch ihre Beinamen als Spenderin des Getreides bezeichnet. Demeter die hülfreiche Göttin der Binder und Mäher. Die Getreidekönigin. Erysichthon und Triptolemos. Der Wirkungskreis der Göttin auch auf die Gartenfrüchte ausgedehnt. Brod und Getreide Demeter genannt. Das Mähen ein Zerschneiden der Glieder Demeters. Die Erstlinge der Ernte der Göttin zum Opfer gebracht. Von der Kornfrucht entlehnte Beinamen und Attribute derselben. Irrsinn eine Folge ihrer Berührung. Wohnung und Heimath Demeters im Saatfelde. Demeter und Jasion. Etymologie des letzteren Namens. Demeter Chamyne. Irrige Identificirung Demeters und Gaias durch die Orphiker. Aus dem Jasionmythus ein Beweis für die Gleichheit beider Göttinnen nicht abzuleiten.

§ 4. *Demeter Erinys und Demeter Melaina* 244
Thelpusische Sage von der Geburt einer Tochter und des Rosses Areion aus der Verbindung des in einen Hengst sich wandelnden Poseidon mit der als Stute weidenden Demeter Erinys. Phigalensischer Mythus von dem in Rossgestalt die Despoina zeugenden Paare Poseidon Hippios und Demeter Melaina und dem Aufenthalt der letzteren schwarzes Gewand und ein Pferdehaupt tragenden Göttin in der Höhle des Berges Elaïon. Trennung der mündlichen Volkssage und des schriftlichen Berichtes in den Angaben des Pausanias über das Erzbild des Onatas und das alte ξόανον daselbst. Letzteres ein Gebilde der gelehrten Exegetik, ersteres nicht mit Pferdekopf, vielleicht aber schon mit Attribut der Erinys zu denken. — Ausscheidung des Areion aus der Demetersage: Areion in der Dichtung keine mythologische Personification, sondern nur eine poetische Bezeichnung des Streitrosses. Erzeugung des Streitrosses der kyklischen Thebais durch Poseidon mit einer Erinye

Seite.

zu Tilphusa in Boeotien. Durch Gleichklang der Namen herbeigeführte Verlegung seines Geburtsortes nach Telphusa (Thelpusa) in Arkadien. Ausscheidung der Erinys aus der Sage: Die Localisirung der Areionssage in Arkadien ein Grund zur Uebertragung der Rolle und des Namens Erinys auf die wahrscheinlich daselbst schon ursprünglich mit Poseidon Hippios oder Phytalmios verbunden gedachte Demeter, die Mutter der Despoina. Belege für letztere Verbindung. Der wachsthumspendende mit Demeter sich begattende Poseidon nicht aus einem vorhistorischen Gott der Feuchtigkeit überhaupt, sondern aus dem Wogen des windbewegten Getreides zu erklären. Verbindung von Demeter und Zephyros. Das Eintreten von Misswachs die Veranlassung zum Glauben an den Aufenthalt Demeters in der Höhle des Elaïon. — Deutungen der Sage von Seiten Anderer. Erklärungen von Preller, E. Curtius, O. Müller, A. Kuhn, W. Sonne, Max Müller, E. Burnouf, A. de Gubernatis, W. Schwartz, H. D. Müller. Zurückweisung der Ansichten Kuhns und seiner Nachfolger. Demeter, Poseidon, Areion, Despoina, die Erinyen als Personificationen himmlischer Naturerscheinungen nicht zu erweisen. Incongruenz der Mythen von Saraṇyû und Demeter Erinys. Weitere Folgerungen über die Berechtigung zweier Annahmen der vergleichenden Mythologie.

§ 5. *Der Name Demeter* 281

Demeter ein Simplex: Die von Lehrs und Sonne vorgeschlagene Ableitung aus δῆμος sachlich und sprachlich, Leo Meyers 'Bändigerin' sachlich unhaltbar. Demeter ein Compositum: Berechtigung zur Annahme einer Zusammensetzung mit μήτηρ. Verbalcomposition. Inhaltliche Bedenken gegen eine Deutung aus den Stämmen *dâ*, *djâ*, *daF*. Nominalcomposition. 1) Δημομήτηρ unzutreffend in der Bedeutung. 2) Δεαμήτηρ = θεά μήτηρ sprachlich und sachlich verfehlt. 3) Djâvâ mâtâ der historischen Demeter nicht entsprechend. 4) Γημήτηρ als Mutter-Erde von γῆ sprachlich nicht ohne Bedenken, als göttliche Mutter von *div* sachlich unhaltbar, als Feldmutter von daya sehr unsicher. 5) Deutung des Namens aus Δειημήτηρ, Gersten-, Spelt-, Kornmutter, nach Form und Inhalt begründet. Die Kosenamen Δηώ und Δημώ.

§ 6. *Die nordeuropäische Kornmutter* 296

Der Kornmutter Gang durchs wogende Saatfeld, die Kornmutter und ihre Docken. Beziehungen der Kornblume und Rade zur Kornmutter. Die Kinder vor letzterer und dem Verlaufen ins Getreide gewarnt. Benennungen der Korn-

Seite.

mutter in diesen weit verbreiteten Warnungen: Korn-, Roggen-, Erbsen-Mutter, Weib, Muhme. Grossmutter, alte Mutter. Rug-, Ærtekjælling. Żytna-, Żarnamatka. Żytna-, Stara-, Herschbaba, eiserne Baba, Babajędza. Polevoj Djed, Baba Yaga. Rugiuboba, Bubba, Dzika Baba. Halb theriomorphische Gestalt der Kornmutter. Verwandlung in Thiere. Erscheinung zu oder als Ross. Die Kornmutter anthropomorphisch gedacht als weisse Frau, mit grossen, theergefüllten, eisernen, hölzernen, schwarzen, brennenden Brüsten, mit Krallen u. s. w. Kinderraub und Kindertausch. Theerbuddel, eiserner Stock, Piken u. a. Attribute der Kornmutter. Zerstampfen der Kinder im Butterfass und Fahrt der Kornmutter im eisernen Mörser. Verlust des Augenlichts und Tod eine Folge ihres Anhauchs, Verdorren der Felder eine Wirkung ihres Zorns. Fimmelfrau, Heumütterchen, Hvetefrua. Namen für secale cornutum. Zeitweiliges Auftreten der Kornmutter in Thiergestalt als Libelle u. s. w. — Erscheinung der Kornmutter in den letzten Halmen. Die letztgebundene Garbe Kornmutter u. s. w., grosse Mutter, ôle Wîf, Hure, die oder der Alte oder mit dem Namen des Nachzüglers benannt. Darstellung des Getreidenumens durch den Binder oder Schnitter der letzten Garbe und durch diese selbst. Verschiedene Bekleidung und Ausschmückung letzterer als Alte, Wêszâle, Carline, Corn Lady, Byg-, Rug- und Hvedekjælling, Baba, Dziad, Rugiuboba, Imjaninnik, Shitarska zarka, Aehrenkönigin, Harvestqueen im deutschen, englischen, dänischen, polnischen, litauischen, russischen und bulgarischen Brauch. Belege für die Tödtung der Kornmutter durch den Schnitt der letzten Halme oder den Ausdrusch des letzten Gebundes. Die Kornmutter als Geberin der Getreidefrucht und Helferin bei der Erntearbeit durch Kuss und Niederfall geehrt. Die Begattung des Kornmanns und der Kornmutter auf dem Felde nach vollbrachter Ernte zur Darstellung gebracht. Wälzen auf dem Saatacker. Analoga zur Kornmutter in der peruanischen Maismutter u. s. w. Ergebnisse. Vergleich zwischen Demeter und der nordeuropäischen Kornmutter.

Sechstes Kapitel.

Kind und Korn.

Parallelismus des Menschenlebens und des Lebens der Getreidepflanze. Ausdruck desselben in der Sprache. Hervortreten der Anschauung in Hochzeitsgebräuchen. Besprengen der Neuvermählten und Bewerfen derselben 351

Seite.

mit Reis im altindischen Brauch. Beschütten derselben mit Getreide und Auswerfen noch grüner Aehren bei den Juden. Das Brautlager auf Roggenähren und die Bestreuung des jungen Paars und der Hochzeitsgäste mit Getreide und Hopfen in Russland, mit später zur Aussaat verwendetem Hafer in Polen. Wasser mit Haferkörnern über den Stock des Bräutigams, Getreide über die Braut geschüttet in der Ukraine. Darreichung eines Kindes, Ausstreuen von Getreide und Früchten aus einem Siebe in Serbien, Syrmien und der Morlachei. Getreidekörner im Schuh der galizischen und lettischen Braut, Besäen der letzteren. — Die deutschen Hochzeitsbräuche: Die Braut im Aehrenkranz, Ueberreichung von Glücksähren, Aehren in der Tasche. Die verdeckte Schüssel. In den Schuhen und auf dem Herzen der Braut später zur Saat gebrauchte Aehren. Geld durch den Bräutigam in eine Kornriter geworfen. Der Aehrenkranz der englischen und das Sieb der schottischen Braut. Aehren in den Brautstrümpfen, Getreidekörner auf dem Brautlaken in Schweden. — Die altrömischen Fescenninen und Ausstreuen von Mandeln u. s. w. und Weizenkörnern in Rumänien. Beschütten der Brautleute mit Getreide in Corsica, Sicilien und Frankreich. Ueberreichen einer Schüssel voll Getreide und Ausstreuen desselben im französischen Brauch. Die Braut in der französischen Schweiz mit Aehrenkranz geschmückt und mit Weizen beschüttet. — Die altgriechischen *καταχύσματα* und das Beschütten des Brautpaars sowie des Ehebetts mit Früchten u. s. w. im neugriechischen Brauch. Ergebnisse. Die Beschüttung mit Getreide vom Urvolk der Indogermanen, von Griechen und Römern geübt. Die Bekränzung mit Aehren ehemals allgemeiner Brauch. — Vergleich des Menschen mit dem Getreide in Kindbettsgebräuchen. Ueberreichen einer Aehre bei der Kindtaufe. Das Neugeborne mit Roggen beworfen und in einen Säekorb gelegt im dänischen, in ein Kornsieb gesetzt, geschüttelt und mit Korn umstreut im oberägyptischen Brauch. Abart derselben Sitte bei den christlichen Kopten. Sinn des Siebes in den Hochzeitsgebräuchen Das altgriechische *λίκνον*. Uebersäen des Neugebornen und Niederlegen des kranken Kindes auf das Brachfeld während des Säens.

KAPITEL I.

LITYERSES.

§ 1. DAS LITYERSESLIED UND DIE LITYERSESSAGE. UNSERE QUELLEN.

Der regsame Geist der Griechen hat schon frühe den Festliedern der fremden Nationen, mit welchen sie in Berührung kamen, Aufmerksamkeit zugewandt. Wie man dem Linosgesang der Phoeniker, dem Maneros Aegyptens Theilnahme schenkte, trug man sich mindestens schon zur Zeit des Sokrates mit einer Sage, welche den Ursprung des Lityerses, eines von den Landleuten in Phrygien bei der Ernte gesungenen Liedes aus dem Andenken an den Tod eines gleichnamigen Königssohnes erklärte. In zwei Fassungen umlaufend wurde diese Sage ein beliebter und mehr als zwei Jahrhunderte (sicher von Pherekrates 420 v. Chr. oder Strattis 396 v. Chr. bis Sositheos 280 v. Chr.) vorhaltender Stoff der Komödie und des Satyrspiels. Möglicherweise hatte bereits Euripides (480—406) in seinen θερισταί die Fabel als Satyrspiel behandelt. Es war eine Folge solcher oftmaligen Bearbeitung derselben und der allgemeinen Bekanntschaft mit ihr, dass 'Lityerses' oder 'Lied des Lityerses' mit der Zeit als jeder individuellen Beziehung entkleideter sprichwörtlicher Ausdruck für einen beim Kornschnitt und Dreschen angestimmten Gesang überhaupt verwandt werden konnte, dergleichen auch unter Griechen, wie bei andern Völkern

des Alterthums üblich war.[1] Der Untergang der alten Litteratur hat in erster Reihe jene Dramen mitbetroffen; das Verdienst einige dürftige Bruchstücke daraus und den Inhalt der in ihnen behandelten Sage gerettet zu haben, gebührt den grossen onomatologischen und lexicologischen Sammelwerken des spätesten Alterthums und der byzantinischen Periode (Pollux 190 p. Chr., Athenäus 200 p. Chr., Hesych 400 p. Chr., Photius 891 p. Chr., Suidas 970? p. Chr.). Die Kunde, welche sie von Buch zu Buch durch eine lange Reihe im allgemeinen bekannter, für diesen einzelnen Fall im besonderen schwerlich jemals ganz nachweisbarer Zwischenglieder vermittelt haben, gründet sich ihrem Ursprunge nach auf die von den älteren alexandrinischen Gelehrten verfassten Commentare zu den Komikern und Tragikern und nahm ihren Weg einerseits

[1] So brauchte ihn vielleicht schon Menander (306 v. Chr.) im *Καρχηδόνιος* (Meineke Fragm. com. IV 146). Vergl. Photius, Suid. s. v. *Λιτυέρσης*.

ᾄδοντα Λιτυέρσην ἀπ' ἀρίστου τέως.

Theokrit (272 v. Chr.) lässt id. X 41 ff. den Schnitter Milon seinen liebeschmachtenden Genossen Battos verspotten, indem derselbe dem Sehnsuchtsliede des letzteren das Muster eines Gesanges entgegenhält, wie er sich für den rüstig schaffenden Schnitter gezieme, 'Sprüche des göttlichen Lityerses' (*θᾶσαι δὴ καὶ ταῦτα τὰ τῶ θείω Λιτυέρσα*). Inhalt ist eine Lobpreisung der Demeter, eine Mahnung zu fleissiger Arbeit und ein Aufruf an den Schaffner des Herrenhofes den von dem anstrengenden Tagewerk mitgenommenen Arbeitern die ersehnte Mahlzeit gut und reichlich auszurichten. In dem Liede des Milon giebt Theokrit vermuthlich die Nachbildung eines wirklich gesungenen Volksliedes, aber eines griechischen, aus welchem sicherlich nicht — wie Kämmel (Heracleotica, Plauen 1869 S. 23) dies thut — irgend ein Schluss auf Form und Inhalt des phrygischen Lityersesliedes gewagt werden darf. Den Brauch griechischer Schnitter, bei ihrer Arbeit oder bei ihrem Feste zu singen, bezeugt auch Longus (Hirtengesch. IV 38) in der Beschreibung einer ländlichen Lustbarkeit: 'Hier war alles, wie natürlich in solcher Gesellschaft, dörflich und landgemäss. Einer sang wie Schnitter singen (*ὁ μὲν ᾖδεν οἷα ᾄδουσι θερίζοντες*), ein anderer ahmte die spottende Kurzweil der Kelternden nach.' Ein ägyptisches Drescherlied 'Tretet von selbst, ihr Rinder, tretet von selbst, tretet von selbst die Kornhalme; die Ernte gehört eurem Herrn' findet sich in hieroglyphischer Schrift neben der Darstellung einer Dreschtenne, Rosellini monum. civili I 312.

durch die aus diesen gezogenen Glossare zu den genannten Dichtungsgattungen (z. B. Didymos); aus diesen stammt unzweifelhaft ein Teil der Notizen bei Hesych, Photius und Suidas, sowie in den Theokritscholien; für einen anderen Theil der Angaben in den letzteren und bei den Lexicographen sowie für Tzetzes muss die gemeinsame Quelle in einem davon verschiedenen Erzeugniss jenes erklärenden Schriftthums gesucht werden. Andererseits gerieth die Traditon jener ältesten Commentare in die Litteratur der Onomastica, welche eigenthümliche Benennungen für bestimmte Lebensverhältnisse zusammenstellten.[1] Unter diesen gab es zahlreiche Schriften, welche von Musik,[2] andere, welche von Mahlzeiten handelten.[3] In beide Schriftgattungen fand der Name des Lityerses Aufnahme, in die eine unter den Synonymen für Hymnen und Oden, in die andere als Beispiel für starke Esslust. Aus Athenäus XIV 9 ff. (p. 618 ff.) ersieht man, dass Zusammenstellungen der ersteren Art schon von Aristoxenos *περὶ μουσικῆς* (320 v. Chr.), Semos von Delos *περὶ παιάνων*, Aristophanes von Byzanz *Ἀττικ. λέξ.* (200 v. Chr.), Tryphon *περὶ ὀνομασιῶν* gemacht waren, sie fanden sich vielleicht auch in der *ἱστορία θεατρική* des Königs Juba, des Zeitgenossen Ciceros, welche eine Hauptquelle für Pollux (190 n. Chr.) gewesen zu sein scheint.[4] Aus diesem Schriftthum stammt die Erwähnung des Lityerses bei einem Apollodor (Schol. Theocr. X 45), bei Pollux I 38 IV 54 und bei Athenäus XIV 10. Aus den Exempelsammlungen von 'gesegnetem Appetit' in den Schriften über *δεῖπνα*, deren Anfänge (vgl. Tryphon) ebenfalls in das alexandrinische Zeitalter hinaufreichen, floss, was Athenäus (200 n. Chr.) Deipnos. X 8 und Aelian (200 n. Chr.) Var. hist. I 27 vom Lityerses aussagen. Anderswoher als von den genannten Autoren kommt uns keine Nachricht über den uns beschäftigenden Gegenstand zu; mithin sind die Dramendichter des fünften bis dritten Jahrhunderts v. Chr. und ihre ältesten Erklärer die

[1] Althaus de J. Pollucis fontibus Berol. 1874. S. 8 ff.
[2] Althaus a. a. O. S. 11 ff.
[3] Althaus a. a. O. S. 13 ff.
[4] Althaus a. a. O. S. 36 ff.

wahre und einzige (weiterhin in mannigfachen Kanälen abgeleitete) Quelle, woher die Kenntniss von dem Vorhandensein des Lityersesliedes und von der an dasselbe geknüpften Sage uns zuströmt. Jene Männer aber haben die Erzählung augenscheinlich weder selbst erfunden, noch aus dem Volksmunde geschöpft, sondern bereits in der schriftlichen Aufzeichnung eines gelesenen Autors oder in mehreren der Art vorgefunden. Man wird nicht irre gehen, wenn man dabei an die Logographen denkt, z. B. an Charon von Lampsacus (480 v. Chr.), der in seinen κτίσεις öfter derartige Sagen vorbrachte,[1] an Xanthus, den Zeitgenossen desselben aus Lydien, der in seinen 'lydischen Geschichten' mehrmals auch phrygische Sagen mittheilt und vielfach auf Gebräuche zu reden kommt, oder an den Halicarnassier Panyasis (um 468 v. Chr.), dessen Heraklee einen Reichthum romantischer Abenteuer der Amphitryoniden in fernen Landen umspannte. Diese Schriftsteller konnten sehr wohl ihre Mittheilung mündlichen Erzählungen entnommen haben.

§ 2. DER INHALT DER ÜBERLIEFERUNG.

Sehen wir uns nach dieser vorläufigen Zurechtfindung in den Quellen den Inhalt derselben an. Zunächt geben wir die Fassung der Sage bei Pollux IV 54 in freier Wiedererzählung. Lityerses war ein Lied der Phryger, welches bei der Ernte und auf den Dreschplätzen in klagendem Tone gesungen wurde. Es hatte den Namen von einem Sohne des Phrygerkönigs Midas, Lityerses. Dieser forderte zu einem Wettstreit im Mähen heraus. Wer dabei schwach wurde und mit dem andern nicht Strich halten konnte, verlor die Wette und war dann der Gnade und Ungnade des Siegers unterworfen. Lityerses pflegte in diesem Falle den Unterlegenen auszupeitschen. Einst aber stiess er auf einen Mäher, der stärker und gewaltthätiger war, als er; er unterlag und

[1] Vergl. Müller Fragm. hist. Gr. I 35, 12. 13. AWF. 16.

zahlte mit dem Leben. Zur Tröstung seines Vaters Midas sang man das Lityerseslied.[1]

Pollux allein stellt das Ereigniss in dieser Weise dar, alle übrigen Berichterstatter folgen einer in mehreren Stücken abweichenden Tradition. Midas hatte einen Bastard, Lityerses, der am Sommertag saumselig das Korn mähte, dafür aber eine fabelhafte Esslust bewährte. Kam ein Fremder aufs Erntefeld oder ging er nur vorbei, so lud er ihn ein sein Gast zu sein, bewirthete ihn überreichlich mit Trank und Speise, dann aber zwang er ihn (es scheint zum Entgelt dafür) mit ihm in Gemeinschaft zu mähen und dabei band er ihn in eine Garbe ein und schlug ihm das Haupt ab. Einst aber kam ein Stärkerer, kein Geringerer als Herakles, über ihn und bereitete ihm das Schicksal, das er andern bereitet. Das älteste Zeugniss für diese Tradition gewährt ein Bruchstück aus 'den Guten' des Pherekrates. Dem Komiker bot natürlich die nimmermüde Esslust des Lityerses willkommenen Anlass zu scherzen.

Ich esse, wenn man grade mich zu essen zwingt,
Des Tags knapp fünfthalb Scheffel Speise. B. Knapp? Fürwahr
Du issest wie ein Sperling, wenn des Tags du nur
Die Zehrung für ein grosses Kriegsschiff zu dir nimmst.[2]

Sositheus aus Alexandrien in Troas, ein zeitweilig auch für die attische Bühne thätiger alexandrinischer Dichter aus dem Reigen jenes Siebengestirns, das unter Ptolemäus Philadelphos der tragischen Muse eine Zeit der Nachblüte verschaffte und von den dankbaren Nachkommen den klassischen Tragikern der älteren Zeit als eine *δευτέρα τάξις* an die Seite gestellt

---

[1] Poll. onom. IV 54 Bekk. *οἱ δ'αὐτὸν Μίδου παῖδα (Λιτυέρσην) εἶναι λέγουσιν, εἰς ἔριν δὲ ἀμήτου προκαλούμενον μαστιγῶσαι τοὺς ἐνδιδόντας· βιαιοτέρῳ δὲ ἀμήτῃ περιπεσόντα θάνατον παθεῖν [οἱ δὲ Ἡρακλέα τὸν ἀποκτείναντα αὐτὸν λέγουσιν]. Ἥιδετο δὲ ὁ θρῆνος περὶ τὰς ἄλως καὶ τὸ θέρος ἐπὶ Μίδου παραμυθίᾳ.*

[2] Athen. X 415 b. *τοιοῦτός ἐστι καὶ ὁ παρὰ Φερεκράτει ἢ Στράττιδι ἐν Ἀγαθοῖς, περὶ οὗ φησιν·*

Ἐγὼ κατεσθίω μόλις τῆς ἡμέρας;
πένθ' ἡμιμέδιμν', ἐὰν βιάζωμαι. Β. μόλις;
ὡς ὀλιγόσιτος ἦσθ' ἄρ', ὃς κατεσθίεις
τῆς ἡμέρας μακρᾶς τριήρους σιτία.

wurde, erneuerte das Satyrspiel in alterthümlichem Geiste. Auch den Lityerses hatte er zum Vorwurfe einer derartigen Dichtung gemacht, aus welcher im Anhange der anonymen Schrift eines alten Grammatikers über Weiber, die im Kriege sich auszeichneten, zwei Fragmente erhalten sind.[1] Das erste derselben lag Tzetzes (Chil. II 40 v. 596 ff.) vor, der daraus 6 Verse mittheilt, 3 andere citirt Athenäus X p. 415 c. Die beiden Bruchstücke[2] lauten:

I.

Es ist Kolainai dieses Mannes Heimatort,
Des alten Midas Stammburg, der ein König war
Mit Eselsohren und die liebe Einfalt selbst.
Sein Sohn ist der da, ihm als Bankert angeschmiert.
Wer dessen Mutter, weiss nur die, die ihn gebar. 5
Dreimal am kurzen Tag verschlingt an Schwarzbrod er
Drei volle Esellasten, und er trinkt zugleich,
Indem ein Ankerchen er nennt das Oxhoftfass.
Gar wenig im Vergleich zu dem, was er verschlingt,
Schafft er. Die Schwaden mäht er, an dem einen Tag jedoch 10
. . . . . .

[1] Ueber diese Schrift s. Westermann Paradoxogr. 1839 p. XLI.

[2] Dieselben wurden zuerst von Casaubonus aufgefunden und in der ersten Ausgabe seiner Lectiones Theocriticae 1584 (angehängt an J. Crispini Bucol. poet.) cap. IX p. 389 nach der Handschr. mit Hinzufügung einiger Emendationen mitgetheilt. Die späteren Ausgaben (Lect. Theocr. ex offic. Commel. 1592 c. XII u. s. w.) brachten den Versuch weiterer Textherstellung. Nach der ersten Ausgabe ist die handschriftl. Ueberlieferung wieder abgedruckt bei Eichstädt, de dramate satyrico, imprimis de Sosithei Lityersa. Lips. 1793 p. 134 ff. Aufs neue gab Heeren (Biblioth. d. a. Litterat. u. Kunst VI Göttingen 1789) nach demselben Codex, wie Casaubonus (s. darüb. Nauck trag. Graec. p. 640 Anm.*) den handschr. Text heraus. Die ganze Schrift des Anonymus fand Aufnahme in Mythogr. p. 346, 16 Westermann und Paradoxogr. p. 220 Westermann. Nachdem verschiedene Philologen, nächst Casaubonus z. B. Dalecamp (Annot. in Athen. l. X p. 767), J. St. Amand (Theocriti Wartoniani add. et corr. To. II p. 325), Eichstädt a. a. O. p. 136 ff. sich mit geringerem Glück an der Herstellung der Verderbnisse versucht, erfuhr dieselbe bedeutende Förderung durch G. Hermann (Opusc. acad. I 54 ff.) Nauck (trag. Graec. fragm. 639 ff.). Von litterarhistorischem Standpuncte beleuchteten die Fragmente des Sositheos Eichstädt a. a. O., G. Hermann a. a. O. Welcker die griech. Tragödie III 1256. Bernhardy Litteraturgesch. 1872 II S 73.

Und kam ein Fremder, oder ging er nur vorbei,
Gab er ihm Speise, ja er stopfte ganz ihn voll,
Und mehr noch schenkte Trank er ein, wie es im Aust
Ja Brauch ist; nicht missgönnt's den Todgeweihten er. 15
Dann aufs Gefild ihn führend, das Mäanders Strom
Mit reicher Nahrung für das Korn bewässerte,
Haut mit geschärfter Sichel er den Weizen ab,
Der manneshoch emporschoss. Doch den Fremden wälzt
Er sammt der Garb' um, schlägt sodann das Haupt ihm ab, 20
Und lacht des dummen Schnitters, den zu Gast er lud.

II.

A. Sein Leichnam wurde bei dem Fuss, dem Discus gleich
In des Mäanders Fluth geworfen; der ihn warf —
B. War wer? A. Wer anders sonst als Herakles?[1]

[1] *Λityέρσης Μίδου υἱὸς νόθος, ὃν ὁ Ἡρακλῆς ἀνεῖλεν ὄντα κακόξενον· ἠνάγκαζε γὰρ τοὺς ξένους συνθερίζειν αὐτῷ, εἶτα εὐωχῶν ἀπεκεφάλιζε, τὰ δὲ σώματα ἐκύμιζεν ἐν τοῖς δράγμασιν ὡς παραλελογισμένων. ἱστορεῖ ταῦτα κατὰ μέρος Σωσίβιος* (l. *Σωσίθεος*) *ἐν Δάφνιδι λέγων οὕτως·*

I.

1 *τούτῳ Κελαιναὶ πατρίς, ἀρχαία πόλις*
Μίδου γέροντος, ὅστις ὥτ' ἔχων ὄνου
ἤνασσε καὶ νοῦν φωτὸς εὐήθους ἄγαν.
οὗτος δ' ἐκείνου παῖς, πατρὶ πλαστὸς νόθος,
5 *μητρὸς δ'ὁποίας ἡ τεκοῦσ' ἐπίσταται,*
ἔσθει μὲν ἄρτους τρεῖς ὅλους κανθηλίους
τρεῖς τῆς βραχείας ἡμέρας, πίνει δ'ἅμα
καλῶν μετρητὴν τὸν δεκάμφορον πίθον.
ἐργάζεται δ'ἐλαφρὰ πρὸς τὰ σιτία,
10 *ὄγμους θερίζει, τῇ μιᾷ δ'ἐν ἡμέρᾳ*
δαίνυσί τ' ἔμπης συντίθησιν εἰς τέλος.
χὤταν τις ἔλθῃ ξεῖνος ἢ παρεξίῃ,
φαγεῖν τ' ἔδωκεν εὖ καλῶς τ' ἐχόρτασεν

V. 1. *τούτῳ* Nauck. *οὔτε οἱ* cod. *αἵδ' αἱ* Hermann. V. 3. *φατὸς εὐειδοῦς* cod. *φωτὸς εὐήθους* Arnald. V. 4. *περίπλαστος* cod. *παράπλαστος* Tzetz. *πατρὶ πλαστὸς* Hermann. V. 6. *ἄρτους* cod. Tzetz. *αὐτοὺς* Athen. — *ὅλους* Tzetz. *ὄνους* cod. cf. Meineckii Exercit. in Athen. Spec. 2 p. 19. V. 9. *σιτία* cod. *φορτία* Tzetz. V. 10. *ὄγμον θερίζει* cod. *ὄγμους θερίζων* Hermann. V. 11. *δαίνυσι τ'ἔμπης* cod. *Διόνυσον ὄμπνῃ* Hermann. Die Verderbniss der Lesart scheint unheilbar. V. 12. *ξένος* cod. V. 13. *καὶ πιχόρτασεν* cod. *καλῶς τ' ἐχόρτασεν* Nauck. *εἶτα κἀπεχόρτασεν* Hermann.

Den Fragmenten der Dichtung gehen einige Prosazeilen voran, welche nur in flüchtigster und dürftigster Weise den Hauptinhalt des Dramas wiedergeben. Dennoch sind sie uns werthvoll, weil sie in einigen Stücken die erhaltenen Verse ergänzen und erläutern. Wir erfahren daraus, dass Lityerses, nachdem er die Fremden bewirthet, sie nöthigte mit ihm aufs Feld zu gehen und ihm bei der Erntearbeit zu helfen. Hieraus erst wird die letzte Zeile des ersten Bruchstücks (*γελῶν θεριστὴν* u. s. w.) verständlich und zugleich klar, dass nach V. 15 einige Verse ausgefallen sein müssen, in welchen von der Aufforderung zur Mithilfe die Rede war. Der Unhold schnitt dem erzwungenen Helfer zugleich mit dem mannshohen Weizen, den er mähte, den Kopf ab, und rollte ihn mitsammt Garbe (*δράγματι αὐτῷ κυλίσας*) d. h. in derselben umher, in sie eingebunden schaffte er den Leichnam fort. Wohin, das deutet der Umstand an, dass er zur Verübung der That an das Ufer des Mäander sich begibt. Diese Handlung wird doch irgend ein greifbares

---

καὶ τοῦ ποτοῦ προύτεινεν ὡς ἂν ἐν θέρει
15 *πλέον· φθονεῖν γὰρ τοῖς θανουμένοις ὀκνεῖ.*
ἔπειτ' ἄγων εἰς λῆα Μαιάνδρου ῥοαῖς
καρπευμάτων ἀρδευτὰ δαψιλεῖ πότῳ
τὸν ἀνδρομήκη πυρὸν ἠκονημένῃ
ἅρπῃ θερίζει· τὸν ξένον δὲ δράγματι
20 *αὐτῷ κυλίσας κρατὸς ὀρφανὸν φέρει*
γελῶν θεριστὴν ὡς ἄνουν ἠρίστισεν.

V. 15. *ὤκνει* cod. V. 16. *ἐπιστατῶν οἶδηα* cod. *ἐπισκοπῶν δὲ πεδία* Hermann. *ἔπειτ' ἄγων εἰς λῆα* Nauck. V. 16. *καρπευμάτων* cod. *κηπευμάτων* Hermann. V. 17. *ἠονημένη ἅρπη* cod. V. 21. *γέρων* cod. *γελῶν* Casaub. *ἠρίστησεν* cod. *ἠρίστισεν* Casaub.

II.

Ὅτι δ' ἀπέθανεν ὑφ' Ἡρακλέους φησὶ λέγων·
Α. θανὼν μὲν εἰς Μαίανδρον ἐῤῥίφη ποδὸς
ὥσπερ σόλος τις· ἦν δ' ὁ διακεύσας ἀνὴρ —
Β. Τίς δή; Α. πύθοι' ἄν· τίς γὰρ ἀνθ' Ἡρακλέους;

V. 1. *οὖν* cod. *εἰς* Eichstädt. V. 2. *σοφός τις ὥσπερ δίσκος· ἦν δ' ὁ ἰσκεύσας ἀνὴρ* cod. *σόλος τις ὥσπερ δίσκος* Casaub. *ὥσπερ σόλος τις* Hermann. V. 3. *πύθιο* cod. *τίς δή; πύθοι' ἄν* Hermann. *Τιρύνθιός τις* Nauck.

Motiv gehabt haben. Wenn aber vermuthet werden darf, dass Herakles an Lityerses wiederholte, was dieser an den Fremden zu verüben pflegte, so muss ersterer die von den Halmen umhüllten Körper ebenfalls in den Strom geworfen haben. Das Drama des Sositheos führte den Doppelnamen Lityerses oder Daphnis[1], woraus wohl nicht mit Unrecht geschlossen ist, dass der Dichter die seit Stesichorus in der Poesie beliebte Figur des schöhen und guten Hirten Daphnis[2] in die Handlung verflocht, indem er ihn durch den Unhold getödtet werden oder in Lebensgefahr kommen, aber durch Herakles gerächt oder gerettet werden liess. Es scheint, dass er das Schicksal des Daphnis als eine Strafe für die Untreue desselben an seiner Geliebten Thalia darstellte.[3] Auf welche Weise aber die Verbindung beider Sagenstoffe bewerkstelligt war, lässt sich nicht mehr erkennen.

Ob Sositheus eigener Eingebung folgte, indem er dem grausamen Schlemmer die Figur des guten Daphnis als Gegensatz gegenüberstellte, oder ob er dafür schon ein älteres Vorbild hatte, wissen wir ebenso wenig. Doch ist letzteres nicht unwahrscheinlich, da der Dichtkunst seiner Zeit die schöpferische Kraft schon in hohem Grade abging. Schwerlich aber hat er an dem durch das attische Theater überlieferten Charakter und der Fabel des Helden etwas Wesentliches geändert.

Von der bei dem Anonymus vorangeschickten Inhaltsangabe des Sositheanischen Lityerses ist die Erzählung des Schol. Theocr. X 41 nur in einzelnen Ausdrücken verschieden. Mit Bestimmtheit lässt sich erkennen, dass leztere aus ersterer und den beiden Fragmenten geflossen sein muss. Es wird nichts mehr, nichts sachlich Verschiedenes berichtet,

---

[1] Athen. a. a. O. *λέγει δὲ περὶ αὐτοῦ Σωσίθεος ὁ τραγῳδιοποιὸς ἐν δράματι Δάφνιδι ἢ Λιτυέρσᾳ οὕτως.*

[2] Vgl. Preller Gr. Myth. [3] I 594.

[3] Vgl. Schol. Theocr. VIII argum. *Σωσίθεος δὲ λέγει, Δάφνιν γενόμενον, ὑφ' οὗ νικηθῆναι Μενάλκαν Πανὸς καὶ Νυμφῶν κρινάντων, γαμηθῆναι δὲ αὐτῷ Θάλειαν.* cf. Schol. Theocr. VIII 93. *Ἱστοροῦσι γὰρ αὐτὸν ἀγαπηθῆναι ὑπό τινος νύμφης, ἣν Σωσίθεος Θάλειαν καλεῖ. παρακελευσαμένης δὲ αὐτῷ ἄλλῃ γυναικὶ μὴ ὁμιλεῖν, μὴ τηρῆσαι τὴν παραίνεσιν αὐτῆς.*

charakteristische Ausdrücke wie *εὐωχιῶν* sind beibehalten.[1] Auf dieselbe Quelle gehen durch ein gemeinsames Mittelglied, welches sich durch die Ausdrücke *συνείλει* (*συνειλῶν*), *τὸ ἄλλο* (*λοιπὸν*) *σῶμα* aufs engste an das Theocritscholion anschloss, die Angaben des Photius und Suidas über Lityerses zurück, auch Hesych verräth den nämlichen Ursprung. Die kleinen Zusätze oder Abänderungen, welche die genannten Schriftsteller sich erlauben (*ἑσπέρας* a. *ᾔδεν* a. b. *δρεπάνῳ* b. *ὡς ἄριστον θεριστήν* a.), haben daher keinen selbständigen Werth und müssen bei einer sachlichen Benutzung unberücksichtigt bleiben.[2]

Wir gelangen somit zu dem die Untersuchung wesentlich vereinfachenden Ergebniss, dass alle aus dem Alterthum überlieferten Erzählungen vom Königssohne Lityerses auf zwei Sagen zurückgehen, deren eine allein Pollux aufbewahrt, während die übrigen sämmtlich aus dem Drama des Sositheos geflossen sind. Beide Fabeln sind zu verschieden, als dass es gelingen könnte auch die Darstellung des Onomastikons aus dem Argument der Dichtung des alexandrinischen Tragikers abzuleiten. Beim Pollux ist Lityerses der Sohn, nicht ein Bastard des Midas; es fehlt die Erwähnung der Fremden, jedermann — so scheint es — wird zum Wettkampf herausgefordert; es fehlt die Einladuug zum Mahle; Lityerses schlägt nicht seinem Mitschnitter das Haupt ab,

[1] Der Anfang des Scholions '*οὗτος δὲ ὁ Λιτυέρσης ᾤκει Κελαινάς*' ist dem ersten Verse des Fragments '*τούτῳ Κελαιναὶ πατρί*;' entnommen.

[2] a) Schol. Theocr. X 41. '*Ἱστορία. οὗτος δὲ ὁ Λιτυέρσης ᾤκει Κελαινὰς τῆς Φρυγίας, υἱὸς τυγχάνων νόθος τοῦ Μίδου. Γεωργὸς δὲ ὤν, τοὺς παριόντας τῶν ξένων εὐωχῶν, ἠνάγκαζε θερίζειν μετ' αὐτοῦ. Εἶτα ἑσπέρας ἀποτέμνων αὐτῶν τὰς κεφαλάς, τὸ λοιπὸν σῶμα ἐν τοῖς δράγμασι συνειλῶν ᾤδεν. Ἡρακλῆς δὲ ὕστερον τοῦτον ἀποκτείνας, ἔρριψεν εἰς τὸν Μαίανδρον ποταμόν. Ὅθεν καὶ νῦν οἱ θεριοταὶ κατὰ Φρυγίαν ᾄδουσιν αὐτὸν ἐγκωμιάζοντες ὡς ἄριστον θεριστήν.* b) Photius. *ἦν δὲ οὗτος Μίδου υἱὸς νόθος· οἰκῶν δὲ ἐν Κελαιναῖς τῆς Φρυγίας τοὺς παριόντας ἠνάγκαζεν σὺν αὐτῷ θερίζειν. Εἶτα ἀποκόπτων τὰς κεφαλὰς τῷ δρεπάνῳ τὸ λοιπὸν σῶμα τοῖς δράγμασιν ἐνειλῶν ᾤδεν. Ἀνῃρέθη δὲ ὑπὸ Ἡρακλέους.* c) Photius. *Μίδου δὲ ἦν ὁ Λιτυέρσης νόθος υἱός· κατοικῶν δὲ ἐν Κελαιναῖς τοὺς παριόντας ὑποδεχόμενος ἠνάγκαζεν μετ' αὐτοῦ θερίζειν· εἶτα ἀποκόπτων τὰς κεφαλὰς τὸ ἄλλο σῶμα συνείλει ἐν τοῖς δράγμασιν· ἀπέθανε δὲ ὑπὸ Ἡρακλέους. εἰς τιμὴν δὲ τοῦ Μίδου θεριστικὸς ὕμνος ἐπ' αὐτῷ συνετέθη.* d) Suidas. Mit dem vorigen wörtlich übereinstimmend. e) Hesych. *ἔστι δὲ ὁ Λιτυέρσας Μίδου νόθος υἱὸς ἀδικώτατος.*

noch bindet er ihn in eine Garbe ein. Der Beweggrund, aus welchem letzterer seine Mithilfe zusagt, ist hier die Leidenschaft einer freiwillig eingegangenen Wette, bei der sich der Sieger mit Geisselhieben bezahlt macht, dort der Zwang, sich für genossene Bewirthung dankbar zu zeigen. Beim Sositheos ist der Ueberwältiger des Lityerses Herakles, in der Erzählung, die Pollux auszüglich mittheilt, ein namenloser Schnitter. Unverkennbar also liegen entweder zwei gleich in der ersten Conception verschiedene Sagen über den nämlichen Gegenstand vor, oder die eine ist die Epitome einer ganz freien von Grund aus umgestaltenden und jedenfalls hinter dem alexandrinischen Zeitalter zurückliegenden dichterischen Bearbeitung der ursprünglichen Ueberlieferung. In diesem Falle müsste gefragt werden, welcher von beiden Recensionen der Preis der Echtheit gebühre. Wir kommen auf diese Möglichkeiten zurück; unter ihnen mit Irrthum ausschliessender Sicherheit zu entscheiden gebricht es an Mitteln.

§ 3. ZERGLIEDERUNG DER LITYERSESSAGE.

Dem prüfenden Beobachter der Lityersessage fällt sofort die Verwandtschaft der bei Sositheos gegebenen Legende mit mehreren anderen Erzählungen aus dem Sagenkreise des Herakles in die Augen. Schon Pherekydes, dessen Darstellung das Schol. Apoll. Rhod. IV 1396 (vgl. Pherecyd. Fragm. p. 132. 139 Sturz) und Apollodor II 5, 11 erhalten haben, kannte das Märchen von Busiris, das in knappster Form, jedoch um einen Zug gegen die Fassung jener ältesten Aufzeichnung vermehrt. Agathon von Samos so wieder giebt: Busiris, Poseidons Sohn von Anippe der Tochter des Neilos, opferte die Vorübergehenden unter dem trügerischen Scheine gastfreundlicher Aufnahme. Ueber ihn kam jedoch die Vergeltung für seine Mordthaten. Denn Herakles griff ihn an und tödtete ihn mit der Keule.[1] Nach Apollodor

[1] Agathon v. Samos bei Plutarch Par. min. c. 38 (Müller fragm. hist. Graec. IV 291). *Βούσιρις, παῖς Ποσειδῶνος καὶ Ἀνίππης τῆς Νείλου,*

(a. a. O.) war dem Busiris ein Seherspruch zu Theil geworden, ein neunjähriger Misswachs, der Aegypten betraf, werde aufhören, wenn er alljährlich einen Fremden am Altare des Zeus opfere. Ein ähnliches Abenteuer bestand Herakles in Lydien. Den Syleus, welcher die vorübergehenden Fremden den Weinberg umzugraben zwang, tödtete er sammt dessen Tochter Xenodike, indem er die Weinstöcke mit der Wurzel ausriss.[1]

In diesen Parallelen finden wir den ganzen Rahmen der Lityersesfabel wieder, die Nöthigung des Fremden zur Arbeit, die heuchlerische Einladung desselben zum Gastmahl, seinen Tod und die Rache für letzteren durch Herakles. Die Uebereinstimmungen sind so gross, dass unmöglich diese Erzählungen unabhängig von einander entstanden sein können, vielmehr die eine derselben die andere beeinflusst oder allen dreien das nämliche Schema als Vorbild gedient haben muss. Welche von ihnen den Vorrang des Alters und der Ursprünglichkeit behauptet, müssen wir fürs erste dahingestellt sein lassen. Der litterarischen Beglaubigung nach spricht jedoch die Busirissage diesen Vorzug an und es ist wohl denkbar, dass sie das Muster für ihre kleinasiatischen Schwestern abgab, wenngleich sie ihre später sprichwörtliche Berühmtheit wohl erst der Bearbeitung durch Euripides verdankte.

Diese Wahrnehmungen, so augenscheinlich sie sind, führen jedoch noch keinesweges zu einem erschöpfenden Verständniss der genannten Erzählungen. Denn ebenso gewiss, als dass bei ihnen die Uebertragung eines fertigen Modells im Spiele war, darf behauptet werden, dass alle drei zu der Klasse derjenigen Mythen gehören, welche man mit dem Namen der ätiologischen belegt hat, weil sie zur Erklärung des Ursprungs irgend einer Erscheinung, eines Zustandes, eines Gebrauchs erdichtet sind. Indem dieselben den Versuch

---

τοὺς παριόντας ὑπούλῳ φιλοξενίᾳ κατέθυε· μετῆλθε δ' αὐτὸν ἡ τῶν τετελευτηκότων νέμεσις. Ἡρακλῆς γὰρ ἐπιτεθεὶς τῷ ῥοπάλῳ διεχρήσατο.

[1] Apollod. II 6, 3. Συλέα δὲ ἐν Λυδίδι (l. Λυδίᾳ) τοὺς παριόντας ξένους σκάπτειν ἀναγκάζοντα, σὺν ταῖς ῥίζαις τὰς ἀμπέλους σκάψας μετὰ τῆς θυγατρὸς Ξενοδίκης ἀπέκτεινε.

enthalten, mehreren einzelnen Umständen oder Zügen der zu erklärenden Erscheinung oder Handlung eine genetische Deutung zu geben, gewähren sie ein mehr oder minder der Wirklichkeit sich annäherndes Spiegelbild dieser Erscheinung oder dieses Gebrauches selbst, welches vielfach so deutlich ist, dass man daraus dieselben reconstruiren kann, wenn sie selbst aus dem Gedächtnisse entschwanden (vergl. AWF. 229. 339 ff.). Erregt eine auffallende Volkssitte die Neubegier und weckt das Forschen nach ihrem Grund und Ursprunge, so ist es für ein ungeübtes Nachdenken am natürlichsten, sich den öfter und mit Regelmässigkeit sich wiederholenden Vorgang als die zur Erinnerung geübte Erneuerung eines in der Vergangenheit liegenden erstmaligen Geschehens vorzustellen, und bald wird die Phantasie geschäftig sein, die hervorragendsten Momente desselben oft in sehr willkürlicher Weise, Ordnung und Reihenfolge durch Unterschiebung irgendwoher entlehnter Motive zu einer Geschichte zu verknüpfen. Ein Beispiel gewähre die bereits AWF. 216 erwähnte rumänische Legende, von der mir R. Köhler eine um ein Jahrhundert ältere deutsche Variante mittheilt.[1] Zur Erklärung der alljährlich geübten Volkssitte, am Tage Jacobi und Philippi (1. Mai) Maibäume vor die Hausthür zu setzen, wird der Kalendertag in den beiden Heiligen Philippus und Jacobus personificirt (vergl. AWF. 185) und das Modell der Erzählung einem novellistischen Motiv entnommen, wonach jemand Nachts bei einer strafbaren Handlung ertappt und der Wiedererkennung

---

[1] 'Woher es komme, dass man am 1. Maytag pflegt Mayen in Kirchen und vor die Häuser zu setzen'. — 'Andere sagen, nachdem der Apostel Philippus zu Hierapolis das Evangelium geprediget, da haben die ungläubigen Heyden das Haus, da er eingekehret, mit grünen Reisern bezeichnet, weil sie willens gewesen, ihn des Morgens zu überfallen und umzubringen. Aber durch Gottes sonderbare Schickung seyn über die Nacht alle Häuser in der ganzen Stadt mit dergleichen Zweigen besetzt gefunden worden, dass sie also das Haus nicht mehr finden und von den andern unterscheiden können'. J. A. Plener neue und vermehrte Acerra Philologica. Frankf. u. Lpzg. 1743. S. 726, Historie 67 des 5 Hunderts.

halber mit einem Zeichen (Abschneiden der Haarlocke,[1] Kreuz auf der Schulter, Kreidestrich an seiner Thür[2]) kenntlich gemacht vielen andern dasselbe Zeichen zufügte und sich so dem ihm zugedachten Tode entzog. So entstand die Legende: als die Juden Jacobus enthauptet hatten und mit Philippus das Gleiche thun wollten, wurde ihr Vorhaben zu Schanden, weil der vor der Thür des Hauses, in dem man ihn gefangen hielt, als Erkennungszeichen aufgepflanzte Baum Tags darauf vor allen Thüren Jerusalems gefunden wurde. Die Elemente, aus denen diese Erzählung zusammengesetzt ist, lassen sich deutlich unterscheiden. Die Aufpflanzung des Baumes, der zu erklärende Umstand, gehört dem Volksgebrauch an, die Ursache der Aufpflanzung, das Erkennungszeichen, dem Modell; dass der Baum vor den Thüren steht und zwar vor allen Thüren, ist ebensowohl ein Zug der wirklichen Volkssitte, die hierin mit der zum Vorbilde dienenden Erzählung zusammentraf; endlich begegneten sich die Todesgefahr des Helden der letzteren und des h. Philippus in der kirchlichen Legende. Die Uebereinstimmung mehrerer Stücke des Volksgebrauchs und einer gewissen Erzählung übte mithin eine gegenseitige Anziehungskraft aus und führte die Verschmelzung beider zu einem neuen Gebilde herbei, in welchem mehrere Züge, die beim ersten Anblick einfach der Novelle entlehnt zu sein scheinen, zugleich Acte der Volkssitte poetisch vergegenwärtigen, eine Angabe aber, dass nämlich das Erkennungszeichen ein Baum war, die letztere noch als

---

[1] Vergl. die Geschichte des Agilulf bei Paul. Diac. hist. Langob. III 30.

[2] Vergl. die von R. Köhler (Orient und Occident II 303 ff.) zusammengestellten Versionen der Rhampsinitsage. In einem dieser Märchen vom Meisterdiebe (a. a. O. 309. Zingerle K. u. H. M. a. Süddeutschland S. 300) wird die Hausthür mit Röthelstrichen gezeichnet. Hiezu weist mir Dr. R. Köhler von neuerdings hinzugekommenen Versionen noch folgende nach: Cyprisches Märchen im Jahrb. f. roman. u. engl. Litter. XI 367 ff. (Hausthür mit Fett bestrichen), bretonisches M. in der Mélusine, Revue de Mythologie. Paris 1877 I 17 ff. (Kreuz an die Thür gemacht), sicilianisches M. bei Pitrè Fiabe e Novelle no. 159 (Kreuz an die Thür gemacht).

prävalirendes Element in der Gedankenmischung erkennen lässt. Wir werden nicht fehlgreifen, wenn wir das nämliche Bildungsgesetz auch als den bestimmenden Factor in der Entstehung der Lityersessage nachzuweisen den Versuch machen.

Die Busirissage war die ätiologische Deutung einer alljährlich zur Abwendung von Misswachs, d. h. für glückliche Ernte geübten gottesdienstlichen Feier, wobei es dahingestellt bleiben mag, ob bei dieser Gelegenheit ein Fremder wirklich oder nur scheinbar getödtet wurde. König Busiris, Sohn des Nil, d. h. der Eponymus der Stadt Busiris im Delta (koptisch Busiri, Pusiri, arab. Abusir) drückt nur das geographische Local der Opferhandlung aus. Die Geschichte des Syleus sollte gewisse Gebräuche bei Umgrabung des Weinbergs erläutern. Davon weiter unten. Die Lityersesfabel gab einem Erntebrauch pragmatische Erklärung. Das Wort Lityerses bezeichnete zuerst ein Lied,[1] und erst später wurde daraus der Name einer Person, welche erfunden wurde, um auf sie die Urheberschaft des Liedes und der mit der Absingung desselben verbundenen Bräuche des Erntefestes zurückzuführen. Denn unzweifelhaft vollzog sich hier der nämliche psychische Vorgang, welcher aus dem Refrain des phönikischen Winzerliedes 'ai lenu' den Sänger Linos, aus dem mariandynischen Schnittergesange Borimos

[1] Vergl. o. S. 2 anm. 1 den Vers Menanders. Ferner: a) Pollux I 38. *αἱ δὲ εἰς θεοὺς ᾠδαὶ κοινῶς μὲν παιᾶνες, ὕμνοι· ἰδίᾳ δὲ Ἀρτέμιδος ὕμνος ὁ οὔπιγγος, Ἀπόλλωνος ὁ παιάν, ἀμφοτέρων προσόδια. Διονύσου διθύραμβος, Δήμητρος ἴουλος. λίνος δὲ καὶ λιτυέρσης σκαπανέων ᾠδαὶ καὶ γεωργῶν.* b) Pollux IV 54. *Βώριμος δὲ Μαριανδυνῶν γεωργῶν ᾆσμα, ὡς Αἰγυπτίων μανέρως καὶ λιτυέρσας Φρυγῶν. ἀλλ' Αἰγυπτίοις μὲν ὁ Μανέρως γεωργίας εὑρετής, Μουσῶν μαθητής, Λιτυέρσας δὲ Φρυξίν.* c) Apollodor im Schol. Theocr. X 41. *τοῦτον δέ φησιν Ἀπολλόδωρος ᾠδὴν εἶναι θεριστῶν, λέγων οὕτω· καθάπερ ἐν μὲν θρήνοις ἰάλεμος, ἐν δὲ ὕμνοις ἴουλος, ἀφ' ὧν καὶ τὰς ᾠδὰς αὐτὰς καλοῦσιν, οὕτω καὶ τῶν θεριστῶν ᾠδὴ Λυτιέρσας.* d) Athen. XIV 10 (619 a). *ἡ δὲ θεριστῶν ᾠδὴ λιτυέρσης καλεῖται.* e) Hesych. *Λιτυέρσας· ᾠδῆς εἶδος.* f) Photius lex. *Λιτυέρσαν ᾠδήν τινα, ἣν ᾄδουσιν οἱ θερίζοντες ὡς ἐπίσημόν τινα γεγονότα τῶν παλαιῶν τὸν Λιτυέρσαν ἀνακαλούμενοι . . . ἡ δὲ ᾠδὴ βάρβαρος. Φρύγες γὰρ αὐτὴν ᾖδον· οἱ δὲ αὐλήσεως γένος.* Es ist klar, dass alle diese Noten auf verschiedenen Wegen aus einer und derselben ältesten flossen.

und aus dem ägyptischen Ernteliede Maneros (s. darüber unten) Königssöhne gleichen Namens entstehen liess.

Das verwandtschaftliche Verhältniss des Lityerses zu Midas drückt nichts anderes als die nationale Zugehörigkeit der im Mythos gedeuteten Sitte zu Phrygien aus. Midas und Gordius hiessen ja abwechselnd alle phrygischen Herrscher. Der mythische Urkönig ersteren Namens 'der alte Midas' gestaltete sich gleichsam zum Warzeichen des Landes. Die genealogische Anknüpfung des Lityerses an ihn als untergeschobenen Bastards von einer unbekannten Mutter erscheint zudem so lose, jedes innere Band zwischen beiden fehlt so gänzlich, dass die reflectirende Natur dieses Sagenzuges sofort einleuchtet. Der Urheber desselben fühlte — wie man deutlich warnimmt —, wie unziemlich es gewesen wäre, den Schnitter als einen echten Sohn des Herrschers zu bezeichnen. In dem allen verräth sich die Hand eines den Phrygern fremd gegenüber stehenden Beobachters, eines Griechen, der über die phrygische Volkssitte Betrachtungen anstellte. Geradeso wird Bormos bei Kallistratos nach der Sage der Hellenen in Herakleia der Sohn des Titias und Bruder des Mariandynos und Priolas genannt d. h. der Eponymen des Volkes der Mariandyner und seiner Städte Tition und Priola.[1] Maneros aber heisst ebenfalls nach der unter den hellenischen Ansiedlern Unterägyptens aufgenommenen Tradition das einzige Kind des ältesten Königs von Aegypten.[2]

Die Analogie des Maneros hilft uns zu einem weiteren Schritt im Verständniss der Lityersessage. Der Maneros war ein ägyptisches Klagelied, das gleich dem Linos von den Griechen nach einem Refrain benannt sein mochte. Brugsch vermuthet darin die in mehreren Schriftstücken, z. B. dem Klagesange der Isis im Todtenbuch vorkommende Formel 'mââ-ne-hra kehre wieder!'[3] Ein solches Klagelied ward bei verschiedenen Gelegenheiten gehört, unter anderem sangen

[1] Vergl. Müller Fragm. hist. Graec. IV 353 ff.
[2] Herod. II 79.
[3] Adonisklage und Linoslied S. 24.

es die Feldarbeiter[1], weshalb Maneros für einen Sänger (*Μουσῶν μαθητής*) und zugleich für den Erfinder des Ackerbaus (*Μανέρως γεωργίας εὑρετής*) gehalten wurde. Dieses Klagelied bei der Feldarbeit war offenbar identisch mit dem von Diodor. I 14 erwähnten, welches während der Ernte bei Einbringung der zuerst abgeschnittenen Garben in Scene gesetzt wurde (*ἔτι γὰρ καὶ νῦν κατὰ τὸν θερισμὸν τοὺς πρώτους ἀμηθέντας στάχυς θέντας τοὺς ἀνθρώπους κόπτεσθαι πλησίον τοῦ δράγματος*), wobei man unter anderen auch die Isis anrief (vergl. AWF. 262). Der Maneros soll aber sowohl dem bei der Weinlese gesungenen Linos[2] als den Ernteliedern Borimos und Lityerses gleichartig gewesen sein.[3] Wir dürfen deshalb mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass auch die letzteren nicht irgendwann während der Arbeit sondern nur bei einem einzelnen hervorragenden oder festlichen Acte oder Momente des Erntewerkes angestimmt wurden.

Wie Maneros wird Lityerses als Erfinder des Ackerbaus gedacht. Entkleiden wir den Helden der Sage seiner angenommenen Prinzenrolle, so bleibt der blosse Feldarbeiter zurück, freilich ein riesiger, hochansehnlicher, weil — so meinte man — nur ein solcher den Anstoss zur dauernden Uebung der im Erntebrauch zur Sitte gewordenen Handlung gegeben haben konnte. Immerhin war diese Figur doch nur die Projection eines gewöhnlichen Schnitters, und wir sind berechtigt in ihrem Charakter und ihrem Thun trotz oder neben der auf sie übertragenen Formel der Busirissage noch Spuren poetischer Gegenbilder des einen oder anderen Momentes der Erntevorgänge, wie sie im gemeinen Leben sich vollzogen, zu vermuthen. Unsere Annahme bewährt sich sofort durch die Vielgefrässigkeit des Lityerses, da diese Eigenschaft, welche übrigens in den uns erhaltenen Bearbeitungen der Fabel durch den Griffel der Komiker vollends ins Riesige und Ungeheuerliche ausgemalt erscheint, nur die

[1] *γεωργῶν ᾆσμα.* oben S. 15.
[2] Herod. II 79.
[3] Vergl. weiter unten das Zeugniss des Nymphis.

Esslust abbildet, die in allen Zeiten und Zonen die unausbleibliche Folge kraftverzehrender Erntearbeit gewesen ist. Sollten dann nicht in der ätiologischen Legende auch noch andere Vorgänge beim Erntebrauch zu entdecken sein, Vorgänge, welche einerseits mit der Absingung des Lityerseesliedes zeitlich zusammenfielen und andererseits Coincidenzpuncte mit gewissen Zügen des Busirismythus hatten? Der augenfälligste Zug in letzterem war doch die Tödtung eines Fremden. Wird nicht gerade diese die Anknüpfung an die Volkssitte bewirkt haben? Die ganz eigenthümliche Art, wie Lityerses seine Opfer behandelt, lenkt unsere Aufmerksamkeit auf sich. Wir glauben es in hohem Grade wahrscheinlich machen zu können, dass die scheinbare Enthauptung eines Fremden, die Einbindung in eine Garbe, vielleicht auch das Umherrollen in derselben und der Wurf in das Wasser der phrygischen Erntesitte angehörten, und dass dieser Complex von Handlungen das Tertium comparationis bildete, welches zu der Combination mit dem Rahmen der Busirissage den Anlass bot. Um unsere Behauptung zu beweisen, führen wir den Leser auf nordeuropäische Erntefelder und beobachten mit ihm einige Bräuche, welche sich daselbst alljährlich bei gewissen Gelegenheiten abspielen.

§ 4. WETTSTREIT UND EINBINDEN IN EINE GARBE BEIM NORDEUROPÄISCHEN ERNTEBRAUCH.

Ein wichtiger und festlicher Tag für die Landleute ist der Tag des Ernteschlusses. Ihn beschliesst ein festliches Mahl, bei welchem derjenige Arbeiter, welcher die letzten Halme schnitt oder die letzte Garbe band, eine doppelte Portion erhält. Naht sich der Schnitt einer Fruchtart oder der ganzen Ernte dem Ende, so beginnt ein lebhafter Wettstreit zwischen den Arbeitern, um nicht die letzten Halme schneiden oder die letzte Garbe binden zu müssen. Dieser Wettstreit gestaltet sich etwas verschieden, je nachdem das Korn von Schnittern mit der Sichel geschnitten oder von Mähern mit der Sense gehauen, ob es gleich hinter der

Sichel oder Sense gebunden oder erst in Schwaden hingelegt und später gebunden wird. Man glaubte, dass entweder derjenige, welcher die letzten Halme schneidet, oder derjenige, welcher die letzte Garbe, das letzte Gebund bindet, das Numen des Getreidefeldes gefangen habe, das vor den Erntearbeitern sich immer weiter zurückzieht und nun in den letzten Halmen zum Vorschein kommt. Dieses Wesen wird bald in Thiergestalt, bald in Menschengestalt, weiblich oder männlich gedacht und heisst in letzterem Falle der alte Grossvater oder Erntemann, Roggenmann, Weizenmann, Kartoffelmann u. s. w. je nach der eingeernteten Frucht, de gute Mann u. s. w. Aus den zuletzt geschnittenen Halmen wird ein Bild desselben verfertigt, d. h. der Schnitter (Hauer) oder Binder (Binderin) muss aus ihnen eine, oft mit Kleidern, Kopfbedeckung und mächtigen Geschlechtstheilen ausgerüstete Figur machen und dem Gutsherrn nach Hause bringen. Demjenigen, der die letzten Halme haut oder schneidet, ruft man an vielen Orten zu: 'Du hast den Alten und musst ihn behalten.' Derselbe Ruf wiederholt sich hinsichtlich derjenigen Person (Knecht oder Magd), welche die letzte Garbe bindet. Die Anfertigung des Alten d. h. der denselben darstellenden Kornpuppe geschieht aber nur einmal, entweder vom Schnitter oder vom Binder. Hier eine Schilderung des Hergangs aus der Umgegend von Danzig. Ist vom Wintergetreide nur noch die letzte Reihe zu binden, so werden die Schwaden derartig abgezählt, dass jede Harkerin, die auch zugleich bindet, ein Schwad bekommt. Die Mäher, der Herr, die Kinder u. s. w. treten als Zuschauer des Wettkampfs hinzu. Die Männer prüfen die gleiche Länge der Schwaden. Ist eine Dorffiedel zu bekommen, so ertönt diese. Die Grossmagd ruft: 'Greifet den Alten!' Alle Weiber binden nun mit Aufbietung aller Kräfte ihre Schwade, welche oft 6—8 Garben enthält, zu Ende und die Zuschauer passen genau auf, welche Binderin bei der Arbeit schwach wird, so dass sie mit den Uebrigen nicht Strich halten kann und somit die letzte Garbe bindet. Die Unterliegende muss 'den Alten', dem man die Gestalt eines Mannes gibt,

zum Herrenhofe tragen und ihn dem Gutsherrn mit den Worten überreichen: 'Hier bring ich den Alten.' Nun folgt ein Mahl, bei welchem 'der Alte' mit an den Tisch gesetzt, durch Vorlegen einer reichlichen Portion und des Erntekuchens (Austkuckel) sowie mit fleissigem Zutrinken geehrt wird. Da er natürlich selbst nichts verzehrt, so bedient sich seine Trägerin des ihm zugedachten Antheils. Dann wird auf dem Hofe ein ländlicher Ball eröffnet, bei welchem sämmtliche Leute um die Kornpuppe einen Kreis schliessen und dieselbe umtanzen. Oder innerhalb des Kreises tanzt wiederum die Binderin des Letzten als die Erste längere Zeit mit dem Alten — einen anderen Tänzer darf sie während des ganzen übrigen Abends nicht haben —; darauf machen alle anderen Arbeiterinnen und Arbeiter einmal mit der Puppe die Runde. Auf die Binderin des Letzten aber geht selbst der Name der Kornfigur über und bis zur nächsten Ernte muss sie noch oftmals, wenn sie sich blicken lässt, den Spottruf 'da kommt der Alte' hinter sich vernehmen.

Aus Aschbach in Oberfranken schildert Panzer II 217 die Sitte folgendermassen: 'Jetzt wolln mer den Altn nausjogng' sagen die Schnitter des Gutsherrn oder eines grossen Bauern, wenn die Frucht aller Aecker des Hofes geschnitten ist. Nun nehmen alle zugleich einen kleinen Fleck, auf welchem die Frucht noch steht, in Angriff; jeder eilt, so viel er kann, mit seinem Theile fertig zu werden. Wer die letzte Handvoll, oder den letzten Halm schneidet, dem rufen sie jubelnd zu: 'Du hast 'n Altn!' Bisweilen wird dem Schnitter oder der Schnitterin eine schwarze Maske vor das Gesicht gebunden, jener in Weibskleider, diese in Mannskleider gesteckt, und dann getanzt. Bei der Mahlzeit gehört dem Alten noch einmal so viel, als den andern. Ebenso wird es beim Ausdreschen gehalten, wo der 'den Altn hat', welcher zuletzt mit der Drischel auf die Tenne schlägt.[1]

Nicht selten jedoch wird der Schnitter oder die Binderin

---

[1] Panzer Beitr. z. d. Myth. II 217.

oder an ihrer Stelle irgend eine andere Person selbst in die letzten Halme eingebunden und stellt so denselben immanenten Korngeist nicht nur in todtem Abbilde, sondern in lebendiger dramatischer Vergegenwärtigung dar. Die folgenden Zeugnisse werden ausreichen, um die Verbreitung der Sitte klarzustellen.

1. Wer die letzten Halme schneidet oder bindet, wird das ganze Jahr hindurch faul sein. Man ruft ihm zu: 'Hest de Olle, motst em beholle!' Aus der letzten Garbe verfertigen sämmtliche Personen den Alten in Menschengestalt, der auf dem letzten Fuder eingefahren wird. Nach Beendigung der Ernte wird ein Junge ganz in Stroh eingewickelt. Derselbe muss mit allen anwesenden Personen einen Tanz unternehmen. Grammattenbrück Kr. Dtsch. Crone. Rgbz. Marienwerder.

2. Nach Beendigung der Mahd des Roggens oder auch des Sommerkorns wird aus den letzten Garben eine menschliche Gestalt geformt und an Stelle des Gesichtes mit einer bunt bemalten Maske versehen. Diejenige von den Nachharkerinnen, welche zuletzt mit Binden fertig wurde, muss diese Figur, den Alten, der Gutsherrschaft überbringen. Auch pflegen sich dabei ein Mann und eine Frau in Stroh einzuwickeln und Tänze aufzuführen. Bornzin Kr. Stolpe Rgbz. Cöslin, Pommern.

3. Wer die letzte Garbe bindet, 'hat den Alten' und muss die am Ernteschluss verfertigte mit Blumen und Bändern verzierte Kornpuppe, 'den Alten', vor die Thür des Bauerwirths tragen. Oft wird auch statt dessen ein Mensch mit Stroh bebunden und stellt dann den Alten dar. Gr. Linichen Kr. Dramburg Rgbz. Cöslin.

4. Der Binderin der letzten Garbe ruft man zu: 'Du hast den Alten und musst ihn behalten.' Der Alte ist ein grosses mit Blumen und Bändern reichlich geziertes Gebund, das mit einem Menschen Aehnlichkeit hat. Es wird auf der Harke befestigt, zuweilen auch auf ein Pferd geschnallt und so unter Musikbegleitung ins

Dorf gebracht. Bei Ueberbringung des Alten spricht die Binderin:

Hie, lewe Herr, is der Ulle,
He kann sik nich lenger im Feld uphulle,
He kann sik nich lenger verhehle,
He mutt sik int Dörp rinquäle.
Die Herren warde so gütig sîn
Un schenko dem Ulle 'n bät.

Vor ungefähr 40 Jahren wickelte man auch die betreffende Binderin ganz in Erbsstroh und führte sie unter Musikbegeitung nach dem herrschaftlichen Hofe. Dort tanzte man mit derselben, bis das Erbsstroh abfiel. Der Herr spendet den Arbeitern Geld und eine reichliche Mahlzeit. Auch wer die letzte Garbe drischt, 'hat den Alten'. Kloxin bei Pyritz Rgbz. Stettin.

5. Beim Einfahren des letzten Fuders Weizen oder Roggen findet ein förmlicher Wettlauf unter den Mägden statt, weil keine die letzte sein und 'der Alte' benannt werden will. Diejenige, welche schliesslich diesen Namen davonträgt d. h. die letzte Garbe aufladet, wird ganz in Kornhalme gewickelt, mit Blumen garnirt, erhält als Kopfputz einen Helm von Stroh und Blumen und trägt an der Spitze eines feierlichen Aufzuges unter Gesang die Erntekrone zum Gutsherrn, dem sie dieselbe über den Kopf hebt, wobei sie eine lange Litanei guter Wünsche abbetet. Diese Procedur wiederholt sich unter Ueberreichung kleinerer Kronen an die Herrin, den Verwalter und alle zur Gutsherrschaft gehörigen Anwesenden. Ist dies Geschäft vorüber, so beginnt der Tanz, bei dem 'der Alte' abermals besondere Vorrechte geniesst. Er tanzt vor und hat die Freiheit, sich seine Partner durch das ganze Haus zusammenzusuchen. Es ist gewissermassen eine Ehre mit ihm zu tanzen. Erst, wenn seine Tanzlust befriedigt ist, wird der Tanz allgemeiner und die Herrschaft, deren Weggang er jeden Augenblick verhindern darf, kann sich zurückziehen. Kremzow und Replin Kr. Saazig Rgbz. Stettin.

6. Nur bei der Roggenernte ruft man der Binderin des

Letzten zu: 'Du hast den Alten.' Die Tagelöhner bewickeln mit der letzten Roggengarbe auf dem Felde eine Frau und zwar so, dass nur der Kopf frei gelassen wird. Vor das Gesicht hängt man ihr einen weissen Schleier, damit sie nicht erkannt werde. Die Haare werden ebenfalls mit einer aus Getreide gefertigten und mit vielen Bändern und Blumen geschmückten Mütze bedeckt. Diese Frau heisst der Erntemann. Der Erntemann wird vom Felde mit Musik heimgeholt und muss zur Belustigung der Arbeiter vor dem letzten Fuder Roggen hertanzen bis vor die Wohnung des Gutsherrn, wo er beschenkt und wieder enthüllt wird. Blankenfelde bei Mittenwalde Kr. Teltow Rgbz. Potsdam.

7. Wer die letzte Garbe bindet, 'hat den Alten'. Gewöhnlich wird durch die List der Mädchen ein junger Bursch hineingebunden und muss sich durch ein Lösegeld wieder befreien. Beim Dreschen empfängt derjenige, welcher den letzten Drischelschlag macht, den Namen 'der Alte'. Es folgt ein Fest, bei welchem 'der Alte' den ersten Trunk Bier erhält. Oelsen bei Friedland Kr. Lübben Rgbz. Frankfurt.

8. *Derjenige Mäher, welcher die letzten Kornhalme schneidet, wird oftmals mit Kornhalmen bebunden und zwar so, dass man kaum zu unterscheiden vermag, ob ein Mann in den Halmen sitze oder nicht. Der so bebundene und bewickelte Arbeiter wird von einem anderen rüstigen Arbeiter auf die Schulter genommen* und unter freudigem Zujauchzen aller Mäher und Mädchen *auf dem Felde umhergetragen,* wobei fast immer der Getragene von den Harkenstielen der Mädchen arg zugedeckt wird. Sobald man ihn wieder auf die Erde setzt, muss er etwas zum Besten geben, in der Regel Schnaps. Der Magd, welche die letzte Garbe bindet, setzt man eine aus Getreidehalmen verfertigte Krone auf, und der Vormäher tanzt mit ihr um die aufgestellte Garbe, die mitunter mit Tüchern und Bändern verziert wird. Gommern bei Magdeburg.

9. Beim Harken und Binden wird diejenige Person, welche das letzte Gebund hatte, mit Haferähren um-

bunden und als Hafermann ausgerufen, worauf man um sie herumtanzt. Neuhausen bei Alsleben Saalkr. Rgbz. Merseburg.

10. Der Aufseher der Erntearbeiter wird ins letzte Gebund eingebunden. Zarnowanz Kr. Oppeln, Schlesien.

11. Auch zu Hermsdorf und Leiserdorf bei Goldberg in Schlesien ward noch vor ca. 30 Jahren die Abraffemagd zur letzten Garbe regelmässig in dieselbe hineingebunden.

12. Beim Binden der Garben legt eine Person das Seil unter das Bund, eine andere bindet zu. Kann der Umschläger nicht vor dem Binder wegkommen, *so schlägt letzterer ein Seil um ersteren und bindet ihn mit in ein Bund.* Amelungshausen bei Lüneburg.

13. Auf das letzte Fuder wurde ein mit Blumen und Aehren bebundener Knecht gesetzt. Im Hofe hielt er eine Anrede und musste dann mit allen Mädchen der Reihe nach so lange tanzen, bis alle Blumen und Aehren von ihm abgefallen waren. Auf der Geest bei Tondern Rgbz. Schleswig.

14. Beim Erntefest trägt eine vorher bestimmte Person einen Kranz von den zuletzt abgeschnittenen Aehren auf dem Kopf, ihr Leib wird in Kornhalme eingehüllt. *Im Dorfe angekommen wird sie über und über mit Wasser begossen.* Udvarhely, Siebenbürgen.

15. Aus den letzten Halmen verfertigen die Schnitter ein Bund kleiner als die übrigen und binden den Hauer des Letzten hinein, damit er Bier gebe. Solör, Norwegen.

16. In die *erste* Garbe bindet man den Hauswirth hinein. Brie, Seine et Marne, Isle de France.

17. Vor 50 Jahren wurde noch ein Mann, der 'der Alte' hiess, in die letzte Garbe eingebunden. Man liess ihn auf der letzten Fuhre Platz nehmen und führte ihn unter Juchen und Singen auf derselben zum Hofe, *kullerte* (wälzte) ihn da rund um die Scheune herum *und begoss ihn mit Wasser.* Dingelstedt bei Heiligenstadt Rgbz. Erfurt.

18. Wer den letzten Schlag mit dem Dreschflegel macht,

wird in *Stroh gebunden und auf der Tenne umhergerollt.* Nördlingen im Ries.

19. Wer beim Ausdrusch den letzten Drischelschlag macht, 'bekommt den Alten'. Muthwillige Drescher *binden ihn in eine Schied Stroh und tragen ihn* dem Nachbar zu, der noch nicht ausgedroschen hat. 'Bza. Kemnath, Oberpfalz.

20. Beim Ausdreschen des letzten Bundes wird der, welcher die letzte Garbe hinauswirft, mit einem Strohbande gefangen, in ein Bund Stroh gebunden, und heisst der Alte. Gotteszell Bza. Viechtach, Niederbaiern.

21. Wer den letzten Drischelschlag macht, heisst Stadelhenne, wird in Korn gebunden, *gewälzt* und muss sich dreimal um die Scheuer führen lassen. Korneuburg, Oberösterreich.

22. Wenn die letzten 3—4 Mandeln auf dem Felde stehen, bindet man einen für diesen Zweck bereit gehaltenen Affen (eines umherziehenden Savoyarden) in Aehren ein und hetzt ihn mit lautem Geschrei um die letzten Mandeln herum. Ist kein Affe zu haben, so wird ein Mensch in Stroh eingebunden und demselben an Stelle des Schwanzes ein Strohwisch in den Hintern gesteckt. Nun gilt diesem die Jagd. Abends laufen abermals mehrere in Stroh gehüllte Männer um die letzten Garben herum. Sie halten einen Teller brennenden Spiritus vor sich, was ihren Gesichtern ein gespensterhaftes Aussehen gibt. Wischersdorf bei Linz.

Dieselbe Sitte begegnet vielfach auch da, wo der Korngeist als Weib (die Alte, Kornmutter u. s. w.) oder als dämonisches Thier gedacht ist. Ich verweise u. a. auf die gelegentlich von mir schon vorgebrachten Beispiele, wonach z. B. der Erntebock (AWF. 164), der Kornwolf (AWF. 321), der Kornkater (AWF. 173) durch Menschen, die in Kornhalme gehüllt sind, dargestellt werden.

In allen diesen Fällen liegt die Vorstellung zu Grunde, dass der Dämon des Getreides, der Alte der Vegetation, aus den zuletzt geschnittenen oder gedroschenen Aehren herausgetrieben während des Winters in der Scheuer sein Leben

fortführe. Mit der neuen Aussaat geht er dann wieder zu Felde, um aufs neue als belebende Kraft im aufspriessenden Korne wirksam zu sein. Diesen Gedanken drückt sehr deutlich ein Gebrauch aus, mit welchem der czechische Bauer in mehreren Ortschaften des Klattauer Kreises (Chudenic, Kozomysl, Strejčkowic u. s. w.) den Beginn des Ackerns (voračky) feiert. Die jungen Leute versammeln sich zu dieser Festlichkeit an einem vorherbestimmten Orte, hüllen einen aus ihrer Mitte vom Kopf bis zu den Füssen in langes Roggen- oder Weizenstroh, stülpen ihm eine aus Stroh geflochtene Mütze auf den Kopf, binden ihm eine Larve vor oder machen ihm das Gesicht schwarz (vergl. o. S. 20 und BK. Register: Schwärzung des Gesichts) und führen ihn dann mit Musik und Tanz durch das ganze Dorf. In jedem Hause tanzen sie entweder im Hof oder auch in der Wohnstube mit dem Strohmann und den Mädchen, die im Gehöfte wohnen, singend herum, worauf sie sich mit einigen Geldstücken und Naturalien (Eiern u. s. w.) belohnt vom Herrn und der Frau vom Hause mit einem langen Glückwunsch verabschieden, um dann im Wirthshause bei einem gemeinsamen Mahle (vergl. BK. 585) die gesammten Gaben zu verzehren. In der Ansprache, welche mit dem Wunsche beginnt, Gott der Herr möge dem Bauer und der Bäuerin in diesem Sommer viel Getreide auf den Feldern, viele Mandeln in den Scheuern, viele hundert Scheffel auf dem Schüttboden, viel Gras auf den Wiesen, viel Vieh in den Ställen u. s. w. bescheeren, ist u. a. auch gesagt: 'Gras und Stroh für's Vieh möge noch höher wachsen, als die Mütze dieses Strohmanns ist'.[1] Vergl. den Walber BK. 312.

Ich will hiebei im Vorübergehen einer eigenthümlichen Modification der in Rede stehenden Gebräuche erwähnen. Der in der letzten Garbe gefangene Geist des Kornfeldes wird zuweilen als unsichtbarer Helfer bei der

[1] Krolmus Staročeské powěsti II 350—352. Reinsberg-Düringsfeld Böhm. Festkalender 98.

Erntearbeit aufgeführt. In Brie (Seine et Marne) werfen die jungen Leute dem Nachbar, der noch nicht ausgedroschen hat, wenn sie mit ihrer Arbeit endigten, einen Strohmann auf die Tenne, verfertigt aus einem mit Halmen umwundenen Holzkreuz unter roher Andeutung des Kopfes, und sagen, der solle ihm beim Dreschen helfen. Geradeso wirft man im Erzherzogthum Oesterreich dem Nachbar, der mit dem Dreschen noch nicht fertig wurde, den Leobmann oder Labe-Mann (von lab, lässig, lau, untüchtig), eine mit Lumpen bekleidete Strohpuppe, der ein Dreschflegel oder eine Drischel an einem Bande von der Schulter hängt, auf die Tenne und sagt, er solle dreschen helfen. Der Ueberbringer ruft u. a.:

Leutl, nemt's 'n Leoblmann,
Der recht sákrisch dreschen kann.
Ja der drischt für zöha (zehn),
Habt's ös engá Löba nöt gsehá.
Und was noch das Bössa wá (wäre),
Er braucht nöt vil zum Essen á (auch).
S' Tags sibn Loabl Brod is gnue,
Neun Pfund Saufleisch á dazue,
Drei Mass Brantwein oder Most
Is á leichte Drescherkost.

In der Umgegend von Neubrandenburg (Mecklenburg) ruft man bei Beendigung des Bindens: 'Wi will'n nu mål den Ollen grîpen!' Dann macht man die Schwaden von gleicher Länge. Alle fangen auf ein gegebenes Zeichen wetteifernd zu gleicher Zeit zu binden an. Wer die letzte Garbe macht, hat eine menschliche Figur aus mehreren Garben herzustellen, der durchgesteckte Stöcke die nöthige Haltung geben und deren Ausschmückung durch Laub, Blumen, Bänder und oft auch Kleidungsstücke vollendet wird. Die Binderin, 'welche den Ollen krigt', 'bringt ihn auch an', d. h. sie trägt ihn zum Herrenhause und sagt:

Guden Dag! Guden Dag int Herrenhus!
Ick bring den Ollen ut'n Feld to Hûs.
He hett harkt un bun'n (gebunden),
He hett Sieg gewun'n.
Ich bitte für mich um ein Glas Wein,
Für meine Gesellschaft um Branntewein.

Ist in Döverden, Amt Verden, Prov. Hannover das Braken und Schlepen (letztes Reinigen des Flachses) vorbei, so machen die Mädchen aus dem Schäf (Abfall) einen Schêwekêrl, eine menschliche Figur, stecken ihr einen Brief mit Spottversen in die Hand und stellen sie vor die Thür des Nachbars, der noch nicht fertig ist. Der Brief lautet:

Guten Abend, Frau Mutter!
Was macht Euer Hund?
Ist Eure Katze noch gesund?
Was machen die Mädchen,
Dass sie nicht besser haben gebrakt?
Was machen Eure Knaben,
Dass sie nicht besser haben gebakt[1]?
Ich bin der Mann,
Der alles kann.
Ich kann fünfhundert Bund baken,
Fünfzig Boten braken,
Dreissig Boten schlepen und häkeln (hecheln),
Und das alles in einem Tag,
Dazu gebrauch ich meine Macht;
Dazu muss ich haben 84 Schweineschinken
Und einen Anker Wein zu trinken,
Neunzig Gänse, die gebraten,
Und zwölf Hühner, die gesaten,
Und ein Anker Branntewein
Muss auch bei der Mahlzeit sein.

Zuweilen wird der Drescher des Letzten als 'der Alte' selbst in Stroh gewickelt, ein Dreschflegel ihm zur Seite gesteckt. So wird er zum Nachbar getragen, wird dort mit Wasser begossen und muss dreschen helfen (z. B. Witschenau bei Linz). Zu Stollfeld in Oberfranken liess man auf jedem Acker, wenn die Frucht abgeschnitten war, mehrere Halme mit ihren Aehren stehen, band sie mit Gräsern, Blumen und abgeschnittenen Aehren zu einem Busch zusammen und füllte den Zwischenraum bis zum Boden mit Aehren. Das nannte man *das Sankt Mäha Städala* (des heiligen Mähers Scheune).[2] In der Umgegend des Kyffhäusers machen die Drescher am

[1] baken, mit dem hölzernen Schlegel den Flachs weich klopfen.
[2] Vergl. Panzer Beitr. z. d. Myth. II 217.

Fastenabend (um welche Zeit das Dreschen zu Ende geht) eine Puppe, ein Männchen darstellend, welches Dreschflegel, Harke, Scheffel und Metzen trägt, stellen es auf den Tisch und sammeln Gaben dafür ein.[1] Wie der männliche Korndämon als Mäher d. h. als behilflich beim Mähen oder als Geber des Kornschnitts aufgeführt wird, feiert man — wie wir später sehen werden — auch den weiblichen Korngeist bald als Schnitterin, bald als Drescherin. Auf Westerland-Föhr Rgbz. Schleswig schreckt man die Kinder vom Verlaufen ins Kornfeld mit der Rede ab 'da sitze der Rogslader drin'; im Bza. Wallersdorf, Niederbaiern, sagt man in gleicher Absicht: 'Der Erbsenschlägel kommt.'

§ 5. TÖDTUNG DES KORNGEISTES IM ERNTEBRAUCH.

Während die vorstehenden Bräuche deutlich die Vorstellung enthalten, dass der Korngeist in den letzten Halmen der Ernte fortlebe und im Gehöfte des Bauern überwintere, laufen daneben wohl erkennbare Reste einer anderen Anschauung her, wonach derselbe mit dem Reifen des Getreides an Altersschwäche sterbe oder durch die Sense oder Sichel des Schnitters den Tod finde und dann im nächsten Jahre wiedergeboren werde. Schon der Name 'der Alte' d. h. der altgewordene Korndämon bewährt diese Anschauung als die ursprünglichere. Sehr klar tritt sie in manchen Formen des Erntebrauches hervor, wo der Dämon in Thiergestalt als Hase, Hund, Katze, Geiss, Widder u. s. w. gedacht ist. Werden die letzten Halme des Erntefeldes geschnitten, in die sich der Geist, wie man glaubte, zurückgezogen hatte, so heisst es, 'der Schnitter schneide der Geiss den Hals ab' (Rheinprovinz, AWF. 166), oder er 'tödtet den Hasen' (vielfach in Deutschland, Schweden, den Niederlanden, Frankreich, Italien); es wird Branntwein dabei ausgetheilt und dieser als das Blut des getödteten Hasen (Hareblod) bezeichnet

[1] Kuhn Nordd. Sag. 370 n. 7.

(Norwegen). In Lothringen heisst es von dem Schnitter der letzten Halme: 'Il tue le chien de la moisson'. (Vergl. Correspondenzbl. d. deutschen anthropolog. Gesellsch. 1877 S. 15). Langsames Grasmähen wird als Schindung des Bocks an Stelle schneller schmerzloser Tödtung bezeichnet. (AWF. 171). Auch wenn die letzte Lage Korn gedroschen wird, kommt der Dämon zum Vorschein; dann wird 'der Dreschhund derschlagn' (Tirol. Correspondenzbl. a. a. O.). Zuweilen stellen lebende Thiere im Erntebrauch den beim Kornschneiden oder Ausdrusch getödteten Dämon dar. Die Schnitter setzen in die letzten Halme, welche geschnitten werden sollen, einen Hahn hinein, verfolgen ihn haschend bis über den Acker oder graben ihn bis an den Hals in die Erde und schlagen ihm in beiden Fällen mit der Sichel oder Sense den Kopf ab. (Deutschland, Ungarn, Polen, Picardie. Korndäm. S. 15 ff.). Zu Udvarhely in Siebenbürgen binden die Szecler einen lebendigen Hahn in die letzte Garbe hinein. Einer sticht ihn dann mit einem Bratspiess darin zu Tode. Den Leichnam balgt man aus und streut Haut und Federn desselben mit den Körnern der letzten Garbe, in welche der Hahn eingebunden war, bei der Frühlingsaussaat in das Saatfeld. Hier ist auf das deutlichste die Anschauung ausgedrückt, dass der in der letzten Garbe immanente dämonische Getreidehahn bei dem Kornschnitt getödtet, in den aufspriessenden Körnern der neuen Aussaat wieder auflebe. (Korndäm. S. 15). Ebenso versucht man ein Schwein mit Sicheln zu Tode zu werfen (Picardie), oder man gräbt einen Widder bis an den Kopf in die Erde und tödtet ihn mit der Sense (Böhmen). Anderswo legt man beim Dreschen der letzten Getreideschütte eine lebendige Katze unter das Korn und erschlägt sie mit dem Dreschflegel (Bourgogne, Bretagne. AWF. 174).

Nicht ganz so häufig tritt die in Rede stehende Vorstellung noch bei denjenigen Formen des Brauches hervor, in denen der Korngeist anthropomorphisch aufgefasst wird. In

Norwegen (Oerstens Sogn, Voldens Præstegjeld, Romsdals Amt, Bergens Stift) sagt man am Schluss der Heuernte, dass man den Heukerl todtgeschlagen habe (at man har slaaet Slaattekallen ihjel). Im Bza. Bogen, Niederbaiern, hat derjenige, welcher den letzten Drischelschlag that, 'den Kôrl (d. i. Kornerl), Haberl, Wâzerl (je nach der Fruchtart Korn, Hafer oder Weizen) erschlagen'. In Laar, Amt Neuenhaus, Grfschft. Bentheim, Pr. Hannover, ist es gebräuchlich, dass die Drescher, wenn sie mit ihrer Arbeit Abends aufhören, mit den Flegeln einige Male zugleich zuschlagen. Das heisst 'den Boer dôd slân'. Den schlagendsten Beweis für die Vorstellung von Tödtung des Korngeistes liefert der litauische Erntebrauch, da in ihm der Schnitter der letzten Halme darauf angerufen wird, 'er haue der Rugiûboba (der Roggenalten) den Kopf ab', wovon er hinfort der Roggenweibtödter heisst.

Zur Erklärung der Redensart 'den Bauer todtschlagen' muss erwähnt werden, dass mehrfach der Bauer oder die Bäuerin statt des Schnitters, der Binderin oder des Dreschers der letzten Garbe im Volksgebrauch den Alten oder die Kornmutter vertreten oder darstellen. Vergl. z. B. BK. 612. Es darf daher gefragt werden, ob Korndäm. S. 5 die in Deutschland, Dänemark und Polen verbreitete Sitte ganz richtig gedeutet ist, dass die Schnitter nach dem Abmähen der letzten Halme zu Hofe ziehen, ihre Sensen streichen (wetzen), sich scheltend darüber beklagen, dass sie nichts mehr zu mähen haben, und wenn der Gutsherr nicht mit einem Geldgeschenk oder Trunke sich löst, alle Kohlköpfe im Garten mit ihren Sensen oder Sicheln abmähen. Die Kohlköpfe bedeuten augenscheinlich die Häupter der Familienmitglieder, wie denn ein absterbender Kohlkopf im Garten den Tod eines Familiengliedes anzeigen soll. Ich deutete die Sitte dahin, dass der Bauerwirth als intellectueller Urheber der Tödtung des Korndämons mit den Seinigen von Rechts wegen selbst dem Tode verfallen sei und sich durch eine Mordsühne davon loskaufen müsse, widrigenfalls die Tödtung an ihm und seiner Familie symbolisch vollzogen werde. Doch könnte es nun zweifelhaft erscheinen, ob nicht

vielmehr er selbst den Korndämon vertreten, jener Brauch eine Darstellung des Hinsterbens der Kornpsyche sein sollte.

§ 6. DER FREMDE IN ERNTEGEBRÄUCHEN.

Zu dieser Frage berechtigen in Sonderheit auch die nachstehenden Bräuche, in denen der Gutsherr, die Gutsherrin oder ein Fremder, wenn sie zum ersten Male das Erntefeld oder den Dreschplatz besuchen, für Repräsentanten oder für die sichtbare Erscheinung des entweichenden (der Gestalt nach ja unbekannten) Getreidegeistes genommen und mit einer symbolischen Handlung begrüsst werden, welche unverkennbar die Absicht enthielt, dadurch die Erscheinung, die Fesselung oder die mit dem Kornschnitt (bezw. Ausdrusch) vollzogene Tödtung des Dämons darzustellen.

Wenn während der Erntearbeit der Gutsherr oder ein Gast desselben das Kornfeld oder die Dreschtenne zum ersten Male besucht, oder wenn ein Fremder zufällig vorübergeht, so bindet man ihn mit einem Bande aus Aehren, bis er mit einem Trinkgelde sich löst. Diese Sitte findet sich ganz allgemein in ganz Deutschland mit der Massgabe, dass vielerwärts dieselbe nicht an dem Grundeigenthümer, sondern nur an Fremden vollzogen wird. Mehrfach jedoch sind noch kleine Abänderungen derselben erhalten, welche in ihr die abgeblasste Form eines früher ausdrucksvolleren Brauches erkennen lassen. Man kann die folgenden Fälle unterscheiden:

a) In Oberbaiern schmücken die Schnitter dem Gutsherrn, wenn er aufs Feld kommt, das Haupt mit Aehren.

b) Beim Flachsbrechen wird ebendaselbst derjenigen Person, welche zufällig des Weges vorüberkommt, der Agen (Spreu) gestreut; sie muss sich mit einem Geschenke lösen. Hier liegt die Vorstellung zu Grunde, dass der Betroffene aus den Flachsknotten herauskomme.

c) Fremde Personen, die während der Ernte mit den Herrschaften aufs Feld kommen, werden mit einem

Getreidebande gebunden und lösen sich mit einem Geldgeschenk. Die Operation erfolgt stillschweigend mit einer Art Ueberrumpelung. (Kronenhof, Danziger Nehrung). Kommt der Gutsherr oder ein Fremder am ersten oder letzten (besonders an diesem) Tage der Ernte aufs Feld, so wird er von der Vorharkerin mit einem Kornbande gebunden (Kr. Neustadt Rgbz. Danzig). Beim Schneiden, Dreschen, Flachsbrechen werden Bekannte und Fremde, die hinzukommen, mit einem Bande aus Kornhalmen gebunden, vorüberfahrende Fuhrleute angehalten und ebenso behandelt (Umgegend von Celle). Nur Fremde werden gebunden, indem eine Schnitterin aus einer Handvoll Aehren ein Seil macht und dies dem Fremden um den Arm bindet, 'als bände sie eine Garbe'. Sie spricht dabei:

Hier komm' ich mit meinem Kränzelein,
Damit sollen Sie gebunden sein.
Schenken Sie eine Gabe gross oder klein;
Damit will ich zufrieden sein.

(Reinbek, Holstein). 'I d' Halm' nehme', in die Halme nehmen, ist am Züricher See eine fast überall noch übliche Sitte. Die Schnitter umfangen den herankommenden oder vorübergehenden Hausherrn mit einem Büschel Halmen. Ebenso wird der vorübergehende Fremde unversehens mit einer Schlinge von Halmen aufgehalten, oder man bindet ihm einen Halm an den Rockknopf und hält ihn so lange fest, bis er sich loskauft (Canton Zürich). Kommt der Herr zum ersten Male beim Dreschen in den Stadel, so gehen die Arbeiter darauf aus, ihn mit einem Kornbande zu fangen und festzuhalten, bis er sich mit Bier löst. Dieser Gebrauch heisst: *Es ist des Herrn Bruder* (die Meinung ist: der Korngeist als alter ego des Herrn) *gestorben* (Hasling, Niederbaiern).

d) Die Anlegung des Kornseiles an den Arm ist das gewöhnliche. Zuweilen wird aber auch der Fuss oder das Knie umschnürt, oder nur ein Halmsträhn vor die Füsse gelegt. Im Kreise Marienburg Rgbz. Danzig z. B. legt man dem Gutseigner oder Fremden ein Kornband ums

Knie; im Kr. Pr. Stargardt Rgbz. Danzig wirft oder legt das älteste Mitglied des Arbeiterpersonals ihm eine Handvoll Aehren oder ein Kornseil vor die Füsse. — Man bindet dem Fremden ein Strohseil ums Bein (Achim Landdr. Stade, Lehrte Landdr. Lüneburg). Professor H. Gaidoz beobachtete das Nämliche in Irland. 'Pendant l'été de 1867 je me trouvais dans un but d'étude dans la petite ville de Kenmare, comté de Kerry. J'étais entré en me promenant dans un pré, qu'on fauchait, quand un des faucheurs me jeta une poignée de foin sur les pieds. La personne, qui m'accompagnait, me dit, que suivant l'opinion du pays j'étais prisonnier et que je devais, pour me délivrer, une gratification aux moissonneurs.'

e) Zuweilen wird der Hals umschnürt. Kommt der Herr aufs Erntefeld und ist er ledig, so binden ihn die hübschesten Mädchen mit einem Kornbande am Halse (Gegend von Krakau, Galizien). Beim Flachsbrecheln findet das sogenannte Krageln statt. Sieht eine Brechlerin ein Mannsbild vorübergehen, so läuft sie hinzu und fährt ihm, wenn er niederen Standes ist, um den Hals. Ist er vornehm, so legt sie Flachs in einem Kranze ihm auf den Weg und lässt ihn sich vom Krageln loskaufen (Pusterthal, Tirol).[1] Geht jemand an den Brechlerinnen vorbei, so schleichen oder springen sie mit einem Reisten (Bündel) Flachs, soviel sie eben auf einmal brecheln, hinzu und schnüren ihm damit den Hals, bis er verspricht Branntwein zu zahlen. Auch wird der Vorübergehende häufig mit 'Graten' beworfen (Unterinnthal; Zillerthal).[2]

f) Statt des Umschnürens von Arm, Bein oder Hals wird ein Korn- oder Flachsbündel bloss vorgehalten. Im Stifte Hildesheim legt man dem Gutsherrn beim Kornschneiden einige Halme um den Arm; beim Flachsbrechen hält man dem zufällig vorbeikommenden Fremden eine Riste Flachs mit den Worten vor:

[1] L. v. Hörmann: Der heber gât in litun. 40 u. 94.
[2] Hörmann a. a. O. 51 u. 157.

Sei hewwot sik vergangen,
Drum weret Sei gefangen.
Schenken Sei mi 'n Glas Bêr oder Wîn,
Dann sult Sei wedder erlöset sîn.

Wenn Flachs oder Hanf im Freien gebrochen wird und ein 'Herr' an den Arbeiterinnen vorbeikommt, hält ihm eine eine Handvoll Hanf schüttelnd und ausbreitend entgegen, indem sie ruft:

Hier schüttli meini Aegla (Aegne),
Den Herrn nem i gfanga.
Gfanga müesset Sie sei,
Bis Sie langet in Sack nei.

(Würtemberg).[3]

g) Das Halmbüschel ist offenbar nur die Abschwächung einer ganzen Garbe. Zu Linden bei Hannover hält man nicht dem Gutsherrn, wohl aber Fremden, die das Erntefeld besuchen, oder vorüber passirenden Reisenden eine ganze Garbe vor; sie müssen sich lösen. 'Als ich vor mehreren Jahren zwischen Edagsen und Springen an einem Kornfelde vorbeikam, wurde mir von mehreren Binderinnen eine Garbe vorgehalten.' Beim Flachsbrechen binden die Frauen dem Fremden eine Riste um den Arm oder, was feiner ist, sie bringen ihm einen Teller, auf dem ein Flachsring mit Blumen verziert liegt; beim Schneiden streicht man die Sichel und legt ihm eine Garbe zu Füssen. (Rechtenfleth im Stedinger Lande, und fast allgemein im Herzogthum Bremen und Verden).

h) Das Vorhalten der Garbe war aber sicher wiederum nur Abschwächung des Einbindens in dieselbe, das noch mehrfach erhalten ist. Wer aufs Feld kommt, Herr oder Fremder, wird in eine Garbe (Bond d. i. Bundt, Neg. Knippe af Kornstraa) gebunden und muss sich mit Trinkgeld lösen (Solör, Norwegen). In der Gegend von Soest wird der Gutsherr, wenn er zum ersten Male zum Flachsbraken kommt, ganz mit Flachs bewickelt. Vorübergehende werden ebenfalls von den Brechlerinnen umringt,

[3] Meier Sagen a. Schwaben 446 n. 164.

in Flachs eingebunden und müssen Schnaps zahlen (Witschenau, Unterinnthal).[1] Fremde werden mit Strohbändern eingefangen und an eine Garbe gebunden, bis sie sich lösen (Nördlingen im Ries). Dies Anbinden an eine Garbe ist auch eine Art der Darstellung des Korndämons. Vergl. BK. 612. — Wenn jemand, der nicht zum Hofe gehört, aber doch so bekannt ist, dass man einen Spass mit ihm wagen darf, am Erntefelde vorbeigeht, machen die Schnitter Jagd auf ihn. Können sie ihn erhaschen, *so binden sie ihn in eine Garbe ein und beissen ihm einer nach dem andern in die Stirn,* indem sie ausrufen: 'Tu porteras la clef du champ.'[2] (Brie, Seine et Marne, Isle de France). Letzterer Ausruf wird genau dasselbe sagen, was sonst 'du hast die letzte Garbe geschnitten oder gebunden', 'du hast den Alten', 'du bist der Alte'. Der Fremde wird also hier geradezu als 'der Alte' charakterisirt.

i) Ein zarterer Ausdruck für jenes Umschnüren der Füsse mit Kornhalmen oder das Vorlegen von Aehren vor

---

[1] Hörmann a. a. O. 40 n. 92.

[2] Wer den letzten Wagen Heu nach Hause fährt, muss den Wiesenschlüssel mit nach Hause bringen. Derselbe wird von Weidenholz so gross wie möglich gefertigt und dann am Heubaum befestigt. (Oberwullstädt Kr. Friedberg, Oberhessen). Bei der aus Schweden und Esthen gemischten Bevölkerung von Birkaas auf der Insel Nuckö in Esthland wird beim Schneiden oder Mähen des letzten Kornstücks ein grosser Wetteifer rege, indem jeder strebt zuerst fertig zu werden, indem er ausruft: 'Ich will nicht den Schlüssel haben' (ja wil ent håwa ligguln) d. i. den Schluss machen. Auch die Binderinnen beeilen sich, nicht 'den Schlüssel zu haben'. Im Rgbz. Oppeln, Oberschlesien, muss derjenige, welcher beim Schluss des Ausdreschens aller Früchte den letzten Drischelschlag machte, zu dem Nachbar, der noch nicht fertig wurde, einen mit Unrath gefüllten Topf oder einen alten Schlüssel tragen und mit den Worten auf die Dreschdiele werfen: 'Hier habt ihr den Schlüssel! Ein andermal fördert euch besser!' Wird er dabei erwischt, so bindet man ihm ein Büschel Stroh auf den Rücken. — Beim Schluss des Ausdreschens wird dem Nachbar, der noch nicht fertig ist, ein aus Stroh gefertigter Schlüssel auf die Tenne geworfen. Bza. Sulzbach, Oberpfalz.

dieselben ist die abgeleitete Weise, mit einem Halmbüschel oder Flachswisch die Füsse, Stiefel, Schuhe zu bestreichen oder abzuwischen. In der Umgegend von Soest werden dem Fremden mit einem Kornseile die Füsse zusammengebunden oder die Stiefel geputzt. Dasselbe geschieht allgemein in Westfalen, in der Rheinprovinz und in mehreren anderen deutschen Landschaften. An die Stelle der Kornhalme ist dann häufig ein Halstuch, eine Schürze oder die ehrerbietig vom Kopf gezogene Mütze getreten. Man spricht dabei:

Dem Herrn zu Ehren, mir zu Nutzen,
Werd' ich dem Herrn die Stiefel putzen.

'Indien het koorn op het land word gedorscht op een zeil, bestaat in Zeeland de gewoonte, vreemden, die daarbij komen, de voeten af te vegen ten einde een drinkgeld te krijgen.' Ausser den Fremden, die vorbeigehen, werden auch dem Mädchen, das am ersten Erntetage das Frühstück aufs Feld bringt, also gleichfalls einer nicht zum Erntepersonal gehörigen Person, die Schuhe mit einem Strohwisch gekehrt, und sie muss Getränk zahlen (Kr. Meers) Beim Hanfbrechen nehmen die Mädchen den Vorübergehenden die Mütze vom Kopf oder putzen ihnen die Stiefel mit Alsen, Abfällen vom Hanf (Kr. Saarlouis).[1]

k) Das Schuhabwischen ist zuweilen verbunden mit dem Beissen in den Zeh (vergl. o. S. 36 das Beissen in die Stirn). Wenn die Küchenmagd den Roggenmähern zum ersten Male das Frühstück bringt, beisst ihr jeder Arbeiter in die Zehen (Grafsch. Limburg; Herscheid Kr. Altena; Aplerbeck Kr. Dortmund). Wenn die Magd zum ersten Male mit dem Essen zu den Schnittern aufs Feld kommt, droht ihr der Baumeister (Oberknecht) mit dem Sensenschärfer die Zehen zu haaren. Sie kann sich davon durch Branntwein lösen (Kr. Hamm Rgbz. Arnsberg). *Fremden*, die das Aehrenfeld oder die *Dreschtenne* besuchen, wischt man die

[1] Kommt bei der Hopfenernte in Kent der Besucher des Gutsherrn zum ersten Male aufs Feld, wird ihm mit Hopfenblättern über die Stiefel gewischt, wofür ein Trinkgeld erwartet wird. [A d. H.]

Schuhe mit einem Aehrenbüschel und beisst sie in die Zehen (Kr. Meschede). Wahrscheinlich weil um die Fastnachtzeit das Dreschen auf den Bauerhöfen zu Ende ging, finden sich die vorstehenden Gebräuche zuweilen auf Fastnacht und Ostern übertragen. Die Knechte wischen den Mägden, die Mägde den Knechten die Schuhe ab, oder beide Geschlechter beissen sich gegenseitig in die Zehen (Assinghausen, Zs. f. D. Myth. I 396). Am Fastenmontag bürsten die Mägde den Knechten die Füsse, Tag's darauf schneiden die Knechte den Mägden die Socken von den Strümpfen und beissen ihnen dabei wohl auch in die Zehen (Alten-Hundem), während in der Grafschaft Mark am Fastnachtmontag die Mannsleute von den Weibsleuten, am Dienstag die letzteren von den ersteren in die Zehen gebissen werden (Kuhn Westf. Sag. II 128 n. 388). In Yorkshire in England rauben die jungen Leute den Mädchen, am Ostermontag die Mädchen den Burschen die Schuhe oder Schuhschnallen, falls sie nicht mit einer Gabe sich lösen (Kuhn a. a. O.). Die Uebertragung vom Schluss der Dreschzeit auf Fastnacht entspricht genau der Uebertragung des Hahnschlagens vom Schluss des Dreschens auf dieselbe Zeit (vergl. Korndäm. S. 16).

l) Vielfach sehen wir einen wohlbegründeten Unterschied gemacht, insofern dann die beschriebenen Gebräuche nur von den Garbenbindern (bezw. Binderinnen) ausgeübt werden, während die Hauer und Schnitter sich mit ihren Sensen an dem Besucher zu thun machen. Die Schnitter treten mit ihren Sensen zu dem Herrn oder dem vorübergehenden Fremden und bitten sich ein Trinkgeld aus (Gr. Tessin, Mecklenburg). Wenn der Gutsherr zum ersten Male auf das zu schneidende Getreidefeld kommt, stecken die Arbeiter zwei Sensen kreuzweise in die Erde und lassen ihn nicht herein, er muss sich loskaufen (Stockerau unt. d. Mannhartsberge, Oesterreich). Die polnischen Erntearbeiter in der Prov. Preussen gehen um den Besucher herum oder legen ihm ihr Werkzeug vor die Füsse. Wenn der Hausherr oder die Hausfrau zum ersten Male die Mäher auf dem Felde besuchen, tritt der vorderste Mäher vor, legt ihnen

die Sense vor die Füsse und sagt mit entblösstem Haupte einen Spruch (Fuhlen bei Rinteln Prov. Hessen). Dem zum ersten Male das Erntefeld besuchenden Herrn wird ein Fruchtseil um den Arm gewunden und eine Sense um die Beine gehalten (Goldbeck bei Rinteln). Vollständiger noch ist der Gebrauch z. B. in Parchenburg Grfsch. Schaumburg Pr. Hessen. Wenn ein Fremder auf dem abzumähenden Erntefelde erscheint, wird demselben von den Schnittern *die Sense vorgelegt. Er muss die Sense überschreiten* und ein Trinkgeld geben. Man sagt:

Mein Herr, Sie haben sich vergangen;
Mit meiner Sense sein Sie gefangen.
Durch eine Kanne Bier oder Wein
Sollen Sie erlöset sein.

Kommt der Gutsherr aufs Feld, so wird ihm der *rechte Arm mit einem Kornbande an eine in die Erde gesteckte Sense gebunden* (Kr. Stryi, Galizien). Sowohl der Gutsherr als der Fremde werden beim Besuch des Kornfeldes entweder mit einem Kornbande oder mit einem Geräth, das bei der geernteten Frucht gebraucht wird, gefesselt, beim Roggenschnitt also mit Roggenhalmen gebunden oder 'in die Sense genommen', bei der Heumahd mit einem Heubande geschnürt oder mit der Harke festgehalten (Grfsch. Schaumburg Pr. Hessen).

In Pommern und Mecklenburg zerfällt die Ceremonie noch reinlich in 2 Acte. Die Schnitter (Hauer) machen Anstalt, den Besucher wie das abzumähende Getreide zu behandeln, die Binderinnen vollziehen an ihm das Werk des Garbenbindens. Am Morgen des Tages, an welchem angehauen ist, wird der Gutsherr, die Gutsfrau oder ein Fremder, sobald er aufs Feld kommt oder vorübergeht, von den Mähern empfangen, indem sie, das Gesicht dem Ankommenden zugewandt, die lautschallenden Sensen mit dem Streichbrett (Sträks) im Takte streichen (d. h. schärfen, wetzen), als ob sie sich zum Abmähen der Halme zurecht machen. Darauf tritt die Vorbinderin mit einem Bande hinzu und schlingt ihm dasselbe um den linken Arm. Er muss sich mit Geld lösen (Mecklenburg-Strelitz). Sobald der Herr oder eine

andere Standesperson aufs Feld kommt oder vorübergeht, hält die ganze Arbeiterschaar in ihrem Geschäfte inne und rückt — die Männer mit ihren Sensen voran — auf den Besucher zu. Am Puncte des Zusammentreffens reihen sich Männer und Frauen hintereinander zur Front auf, indess die ersteren ihre Sensen mit den Bäumen (Schäften) in die Erde stecken (wie es beim Wetzen zu geschehen pflegt), ihre Kopfbedeckungen abnehmen und oben aufhängen. Der Vorhauer tritt vor und sagt einen Spruch. Nach Beendigung desselben streicht er mitsammt seiner Abtheilung mittels des Sträkes recht kräftig im Tacte die Sense, worauf ein jeder wieder sein Haupt bedeckt. Jetzt treten zwei Binderinnen vor. Die eine bindet den Herrn (bezw. den Fremden) mit Aehren oder mit einem Seidenbande; die andere hält eine gereimte Anrede (Fürstenthum Ratzeburg). Statt des Bandes aus Halmen benutzen die Binderinnen mehrfach schöne, oft mit Blumen und Aehren geschmückte Seidenbänder. Hier einige der von den Schnittern und den Binderinnen gebrauchten Sprüche. In Gr. Silbe Kr. Saazig, Pommern, verlegt man jedem Vorübergehenden oder Vorüberfahrenden mit einem Kornseil den Weg; die Schnitter schliessen um den Ankommenden einen Kreis und streichen die Sensen, der Vorhauer spricht:

Die Männer sind gewogen,
Die Sensen sind gebogen;
Das Korn ist gross und klein,
Der Herr muss bemähet sein.

Zum Schluss wird das Sensenstreichen wiederholt. In Ramin bei Grombow Kr. Randow Rgbz. Stettin heisst es in der Anrede an den im Kreise der Schnitter stehenden Ankömmling:

Wir wollen den Herrn bestreichen
Mit unserm blanken Schwert,
Womit man Felder und Wiesen scheert;
Wir scheeren Grafen und Fürsten.
Arbeitsleute thut's oftmals dürsten;
Schenkt der Herr Bier und Branntewein,
So kann der Spass bald beendet sein.
Ist dieser Wunsch nicht recht,
Ist doch der Streich ein Schwerterrecht.

Die Binderin sagt z. B.:

Ich sah den Herrn kommen,
Ich habe mir's vorgenommen,
Ich werde Sie binden
Mit lieblichen Dingen,
Mit lieblichen Sachen,
Viel Compelmente kann ich nicht machen.
Ich werde Sie binden fein und fest;
Sie werden sich lösen aufs allerbest.[1]

oder:

Dem Herrn to Êr,
Mî to'n Stopke Bêr.

Zuweilen besorgen die Schnitter zugleich das Streichen und das Binden des Fremden. So geht z. B. zu Sckorczyn Kr. Karthaus Rgbz. Danzig der Vorhauer um die zu bindende Person im Kreise herum und spricht, indem er die Sense in die Erde stützt:

Dies ist der Tag, den Gott gemacht,
An dem ich binden und schnüren mag.
Ich schnüre nicht zu hart und fest.
Bester Herr, verzeihen Sie recht,
Warum dass ich Sie bitten möcht'.
Ich bitte um einen Reichsthaler fein.
Wenn's nicht ein Thaler kann sein,
Bitt' ich um eine Flasche Branntewein.

Dass nun wirklich das Streichen der Sensen die Vorbereitung zum Mähen bedeutet, dürfte aus folgender Variante der vorstehenden Sitten hervorgehen. Kommt jemand aufs Erntefeld, so wird er gefragt, ob er einen

[1] Zu Dammsdorf Rgb. Potsdam bindet sie den Fremden mit einem blauen Bande und spricht:

Wir haben vernommen,
Dass der Herr ist angekommen.
Wir wollen ihn binden
Mit lieblichen Winden,
Mit lieblichem Lachen.
Viel Complimente kann ich nicht machen.
Hierauf folgt eine Flasche Wein,
Eine gebratene Gans und ein halbes Schwein,
Darüber wird der Herr nicht böse sein. [A. d. H.]

Lustigen bestellen wolle. Bejaht er, so mähen die Arbeiter unter Jolen und Schreien einige Schwaden und fordern dann ein Trinkgeld (Echem Landdr. Lüneburg). Das Schnüren und Binden ist vom Erntebrauch auch auf andere Gelegenheiten, z. B. den Hausbau, übergegangen, dort aber nicht ursprünglich, wie ich anderswo eingehend beweisen werde.

m) Ganz entsprechende Gebräuche wiederholen sich auf der Dreschdiele. Kommt ein Fremder zur Tenne, so sagt man: 'Skael 'k de e Flaildans lire? Soll ich dich den Flegeltanz lehren'? Antwortet er 'ja!', so legen sie ihm die Arme des Dreschflegels um den Hals (als wäre er eine Korngarbe) und drücken zu, dass ihm fast die Luft vergeht (Wiedingharde, Amt Tondern, Schleswig). In den Kirchspielen Töcksmark und Oestervallskog in Wermland schlingt man Halmbänder um den Fremden, der ein Erntefeld besucht. Kommt ein solcher auf die Tenne, während gedroschen wird, so heisst es, 'man wolle ihn das Tennenlied lehren (at lära honom Lovisan)'; man legt ihm den Dreschflegel um den Hals und ein Halmband um den Leib. Einer fremden Frau, welche auf die Tenne kommt, legt man den Dreschflegel um den Leib und einen Halmkranz um den Hals, man setzt ihr eine Krone von Kornhalmen auf den Kopf und ruft aus: '*Se Sädesfrun! Se, så ser Sädestösan ut!* Sieh! sieh die Kornfrau! Sieh, so sieht die Kornjungfer aus!' *Hier wird der besuchende Fremde wiederum auf die klarste und unzweideutigste Weise als der Repräsentant des Korngeistes bezeichnet.*

n) Noch nicht verständlich sind mir folgende Bräuche. Im Osnabrückischen werden zur Ernte kommende Fremde mehrmals an Kopf und Füssen in die Höhe gehoben. Man nennt das 'upbören' (Kuhn Nordd. Sag. 400 n. 111). Derselbe Gebrauch lässt sich in Schottland nachweisen.[1] Kommt jemand auf ein Erntefeld, so suchen

[1] The Edinburgh Courant gives the following report of an extraordinary scene, which took place on Tuesday week after the trial of reaping machines, at Carberry Mains: 'After the competition, a scene occurred on the public road leading to the fields, which may be

ihn vier handfeste Jungfrauen (oder Frauen) unversehens zu ergreifen, zwei am Kopfe, zwei an den Beinen. Sie halten ihn in wagerechter Stellung, und eine fünfte kriecht unter ihm durch und gibt ihm einen Kuss, worauf er nach Erlegung eines Lösegeldes unter Gelächter entlassen wird. Die Sitte heisst 'wandeln' (Kr. Simmern Rgbz. Coblenz). An der Saar im Hochwald und Hundsrück werden die Kaulen zum Flachsbrechen gewohnheitsmässig an öffentlichen Wegen oder Strassen angelegt. Jeder Vorübergehende, wenn nicht besondere Rücksichten es verbieten, wird von den 'Brecherschen' angehalten und mit einer Handvoll gebrechten Flachses über die Stiefel gewischt. Glaubt man sich das erlauben zu dürfen, so wird der Vorbeigehende von ein paar

common enough in the district, but which in the eyes of a stranger must have certainly appeared very ridiculous. About thirty or forty of the female workers employed as 'lifters' in the competition assembled together, and, in the most good-humoured, but determined manner, seized hold of several farmers as they left the field, and hoisted them on their shoulders in the most ludicrous manner. These amazons went about the matter in the coolest way possible, and they did not confine their attention to the farmers, but one young landed proprietor they once and again surrounded and heaved shoulderhigh. A portly-looking farmer, not less than 20 stone, suspecting that he was to be made an object of attack, ran off as fast as he was able. He was followed by the females, who soon overtook him, not, however, before he had stumbled and fallen to the ground. After having raised him up, and satisfied themselves that their victim was none the worse of his fall, the 'lifters' coolly removed his hat and placed it on the roadside, seized him by the shoulders and legs, and dandled him about like a plaything. They then released him, placed his hat on his head, and having expressed a hope that he had sustained no injury by his fall they let him go. Another farmer was chased for a considerable distance, but being lighter of foot than his neighbour, he escaped. Some of the victims purchased their ransom by throwing money to their captors, while others submitted to the ordeal rather than pay the black-mail. This continued till all who ventured to run the gauntlet had left the place. The custom — which is, no doubt, looked upon as fun by the females — is followed, we understand, in some parts of Fife and the North; and if we mistake not, there is a reference in Chambers's 'Book of Days' to a similar practice in some districts of England.' [vergl. das. Sept. 24].

jungen Mädchen oder Frauen 'gehowanzelt', wobei das jüngste Mädchen (Frau) dem so Belästigten auf jede Backe einen Kuss gibt. Gibt er darauf kein Trinkgeld, so ergiessen sich über ihn reichliche Schimpfreden, und gezerrt, mit riss- und fetzenweisen Spuren auf dem Rücken geht er davon.

o) Im Lüneburgischen überhäufen die Schnitter vorübergehende Fremde mit den schmutzigsten Schimpfwörtern, bis dieselben ein Trinkgeld geben. Beim Rappsaatdreschen wird der Vorübergehende ebenfalls gewaltig ausgeschimpft (Ostfriesland, Oldenburg; vergl. Kuhn Nordd. Sag. 399 n. 111. Strackerjan Abergl. a. Oldenb. II 79 n. 365). In Ditmarschen rufen die Schnitter, in Schleswig (Eiderstedt, Husum, Tondern) die Rappsaatdrescher vorübergehenden Fremden das Wort 'Horbuck!' nach (vergl. AWF. 170). Aus Calabrien berichtet Craven: 'I returned to Gerace by one of those moonlights, which are known only in these latitudes, and which no pen or pencil can pourtray. My path lay along some cornfield, in which the natives were employed in the last labours of the harvest, and I was not a little surprised to find myself saluted with a volley of opprobrious epithets and abusive language, uttered in the most threatening voice and accompanied by the most insulting gestures. This extraordinary custom is of the most remote antiquity and observed towards all strangers during the harvest and vintage seasons; those, who are apprised of it, will keep their temper as well as their presence of mind, as the loss of either would not only serve as a signal for louder invectives, but prolong a contest, in which success would be as hopeless as undesirable'.[1]

Halten wir noch einmal kurze Rückschau auf die vorgeführten Gebräuche, so zeigt sich, dass der vorübergehende Fremde in denselben ganz die Rolle spielt, welche sonst demjenigen, welcher die letzten Halme schnitt, oder den

[1] A Tour through the southern Provinces of the Kingdom of Naples. By the Hon. Richard Keppel Craven. London 1821 p. 287.

letzten Drischelschlag machte, zugewiesen wird, d. h. er stellt den entweichenden Dämon des Getreides dar. *Als solcher wird er* durch den Namen *Sädesfru* (o. S. 42), durch die Rede, er trage den Schlüssel des Feldes (o. S. 36), durch die Bezeichnung als *Bruder* d. h. als mythischer Doppelgänger des Herrn (o. S. 33) *ausdrücklich bezeichnet.* Er wird durch plötzlichen Ueberfall gehascht, in die Garbe eingebunden, am Halse mit einem Dreschflegel gekniffen (will sagen, aus dem Korne herausgedroschen), in die Sense genommen (wie die Halme, in denen der Korngeist immanent ist). Er wird symbolisch mit dem Getreide zugleich geschnitten (bemäht, o. S. 40); sobald er sich zeigt, schärft man die Sensen zum Schnitt (o. S. 39), man bindet ihn an eine Sense an (o. S. 39), lässt ihn eine solche überschreiten (sie sollte ja eigentlich durch ihn hindurchgehn), oder legt sie an den Hals oder vor die Füsse (weil das Getreide entweder oben unter den Aehren oder unten am Boden abgeschnitten wurde). An ihm wird mit der Sense 'Schwerterrecht' geübt (o. S. 40), vor ihm werden einige Schwaden wirklich gemäht (o. S. 42). Alle diese Handlungen drücken den Gedanken aus, dass er gleich den Halmen gemäht, getödtet werden müsste und das Trinkgeld, mit dem er sich von der Vollziehung dieses Actes loskauft, ergibt sich als ein als Hauptlösung gezahltes Sühngeld. Ursprünglich muss der Brauch sich auf unbekannte Fremde bezogen haben, welche unvermuthet am Erntefelde vorbeikamen, so dass in ihnen der unsichtbare Dämon des Ackerfeldes leibhaft aufzutauchen den Anschein hatte.

Wie die Schnitter ihrerseits, behandeln die Binder und Drescher ebenfalls den Fremden ganz nach Art der von ihnen bearbeiteten Garbe. Der Schmuck des Kopfes mit einem Aehrenkranze, das Vorhalten eines Korn- oder Flachsbündels ist deutlich Abschwächung der Einhüllung in ein solches (o. S. 35); das Streuen der Flachsspreu bezeichnet den Fremden als den aus den Hülsen entsprungenen Korngeist. Ob aber das Umbinden des Armes, des Leibes oder der Knie mit einem einfachen Strohband ursprünglich auch nur ein jüngerer Ersatz der vollständigen Umwickelung

mit Kornähren oder Stroh, oder ob es eine Nachbildung der Umschnürung der Garbe mit Strohseilen gewesen ist, wage ich noch nicht zu entscheiden. Die Abwischung der Schuhe mit einem Halmsträhn ist wieder nur Abschwächung der Fesselung beider Füsse mit einem solchen. Dass vorzugsweise die Füsse damit bedacht wurden, mag eine Uebertragung von der durch Vorhalten der Sense bewerkstelligten symbolischen Darstellung des den Fuss der Halme treffenden Kornschnitts sein. Das Einbeissen in Stirn und Zehen war vielleicht ebenfalls eine symbolische Darstellung des Einbeissens der Sense oder Sichel in den Körper des Korngeistes;[1] es hat dieselbe aber, da der letztere zugleich *κατ' ἐξοχὴν* als zeugerisch gedacht wird, eine Umdeutung in erotischem Sinne erfahren, und diese nämliche Beziehung macht sich in den Sitten des Upbörens, Wandelns, Howanzelns (o. S. 42 ff.) geltend. Als Dämon der Fruchtbarkeit wird der Korngeist bezw. der ihn darstellende Fremde denn auch beim Vorübergehen mit allerlei auf derbe Liebeslust bezüglichen Beiworten angerufen. Eingehende Nachforschungen werden ohne Zweifel herausstellen, dass auch der calabrische Brauch inmitten einer Reihe von Gebräuchen steht, welche ihm die angegebene Bedeutung zuweisen.

Die geschilderte Repräsentation des Korngeistes durch den Fremden läuft häufig an denselben Orten neben der anderen Darstellung desselben durch die aus der letzten Garbe gefertigte Kornpuppe oder durch den Schnitter bezw. Binder der letzten Garbe her. Ein derartiger Pleonasmus gehört aber zu den auf dem Gebiet der Volkssitte, zumal des Erntebrauches, ganz gewöhnlich auftretenden Erscheinungen. Verschiedene Varianten oder Modificationen einer und derselben Sitte oder mehrere nächst verwandte Gebräuche, die sich auf irgend einen bestimmten Zeitpunct beziehen, treffen von

[1] Schwerlich darf an eine alte Opfersitte gedacht werden von der Art der folgenden in Bonny. Daselbst wird alle drei Jahre die schönste Jungfrau geopfert; der Priester, welcher die Kriegsgefangenen zum Opfer schlachtet, beisst aus dem Nacken derselben ein Stück ab. Die Glieder werden zerschnitten, in einem Kessel gekocht und zum Essen vertheilt.

verschiedenen Seiten her zusammen und werden, miteinander vermischt oder einfach nebeneinander gestellt, zu einem neuen Ganzen vereinigt. Ueber diese Erscheinung s. unten.

Sollte noch irgend ein Zweifel übrig geblieben sein, dass der Fremde in diesen Gebräuchen den Pflanzengeist darstelle, so wird derselbe völlig schwinden, sobald wir die folgende von Dr. jur. Leonhard von Ysselsteyn aufgezeichnete niederländische Sitte in ihrem Zusammenhange haben verstehen lernen. In Zeeland besteht bei der Ernte der Krappwurzeln die folgende Gewohnheit. Wenn jemand an einem Felde vorbeigeht, worauf Krappgräber (meekrapdelvers) beschäftigt sind [1], und er hat die Verwegenheit ihnen zuzurufen 'Krootspillers!' (turbationem, noxam portendentes),[2] so machen zwei der Flinksten, die im voraus dazu bestimmt sind, auf ihn Jagd, ohne dass ihm ein anderer zu Hilfe kommen darf. Bemeistern dieselben sich seiner, so bringen sie ihn auf das Krappfeld und graben ihn unter Spottrufen zum mindesten bis an den Unterleib in eine Grube ein, woraus er sich loskaufen muss. Auch besteht

[1] Nachdem die Krapppflanze (rubia tinctorum) zwei Sommer und einen Winter in der Erde gesteckt hat, wird im Herbste (September oder October) das gelblich gewordene Kraut abgeschnitten und darauf die den rothen Farbstoff enthaltende Wurzel ausgegraben. Hierbei ist darauf zu sehen, die Wurzeln alle ganz und unverletzt herauszubekommen, weshalb die Beete ganz und fleissig umgewühlt werden müssen. Ueber diese Bestellung und Ernte des Krappfeldes s. L. Einsle die Farbepflanzen. Weimar 1852. S. 2 ff., G. C. Kast, Prakt. Anweisung zum Anbau der Krapp- und Röthewurzeln. Quedlinburg u. Leipzig 1838. S. 3 ff.

[2] Das Wort Krootspiller scheint auf den ersten Anschein zusammengesetzt aus kroot, karoot, franz. carotte (rothe Rübe, Mohrrübe) und spiller, Vergeuder, Zerstörer. Man müsste annehmen, dass der Brauch ursprünglich beim Ausnehmen der rothen Rüben oder Runkelrüben geübt und von dort mit dem Schimpfwort auf die den rothen Farbstoff enthaltenden Wurzeln der Rubia tinctorum übertragen sei. So würde Rothwurzelzerstörer in obigem Zusammenhang einen sehr treffenden Sinn geben. Da aber die Krappwurzel (meekrap) und rothe Rübe (kroot) so unähnlich sind, dass schwer abzusehen ist, wie jemals die erstere mit dem Namen der letzteren bezeichnet sein sollte, da kroot in obenstehender Ueberlieferung nicht die

hiebei die höchst unsaubere Gewohnheit, dass die Wurzelgräber vor dem Eingegrabenen ihre Nothdurft verrichten (hun gevoeg doen).

Zur Erklärung dieses auf den ersten Anschein sehr sonderbaren Brauches ist es erforderlich, dass ich ausser den bisher besprochenen Auffassungen noch einer weiteren Erwähnung thue, wonach der Dämon der Kulturfrucht nicht sowohl als derselben immanent, sondern vielmehr als Eigenthümer derselben angesehen wird, so dass die Aberntung des Feldes ihn seines Besitzes beraubt und zum armen Manne macht (vergl. Korndäm. S. 7 ff. 31. 32. AWF. 170). Er wird deshalb mehrfach als 'der arme Mann' oder 'die arme Frau' charakterisirt. So bleibt in Merkers und Tiefenort bei Eisenach eine kleine Garbe 'für die arme alte Frau' auf dem Acker stehen; in Marksuhl bei Eisenach aber heisst die in Menschengestalt geformte letzte Garbe selbst 'die arme Frau', zu Alt Lest Kr. Liegnitz der Binder der letzten Garbe 'Bettelmann'. In Flensborgsgaard bei Roeskilde auf Seeland wird die letzte Garbe von alt-

---

Rübe bezeichnen kann, und keine andere Pflanze, als diese, kroot heisst oder je geheissen hat, so wird es wahrscheinlich, dass kroot hier kein Pflanzenname, sondern etwas anderes ist. Ich pflichte daher Professor M. de Vries bei, dass das fragliche Scheltwort eine dialektische Nebenform von Krootspeller darstelle. Derselbe hatte die Güte in einem Briefe die sprachliche Richtigkeit seiner Deutung durch folgende Mittheilungen zu begründen. Nhd. Krot, krod, Belästigung, Bedrängung, Beschwerde, Schädigung (turbatio, vexatio, noxa, dolor), vergl. Grimm DWB. V 2412—2414, ist in den Formen croet, croot, crot auch im Nl., namentlich im Mnl. ein in derselben Bedeutung wie im Nhd. gewöhnliches Wort, z. B. iemand croet ende hinder doen (creare alicui molestias et noxam). In Zeeland, namentlich in der Gegend von Axel, wo der verstorbene Aufzeichner obigen Gebrauches, Herr von Ysselstein, wohnte, wird das scharfe è mundartlich in i geändert (De Jager, Archief voor Nederl. Taalk. II 64). Man sagt bringen, kitting, ridderen für reinnl. brengen, ketting, redderen, mithin auch spillen für spellen (sagen, ankündigen). Wie man sagt kwaad spellen, Uebel ankündigen, storm spellen, Sturm verkündigen, können krootspillers im Axelschen Dialekte recht eigentlich die Schädigung, Belästigung ansagenden (noxam portendentes) bedeuten.

modischen Bauern zuweilen durch ein Band, welches einen Kopf bildet, in eine rohe Menschengestalt verwandelt und Rugstötter (Roggenbettler) benannt. Im südlichen Schonen heisst die letzte Korngarbe, welche gebunden wird, Stådaren, Ståtaren (Bettler): man macht sie grösser als die andern und stellt sie mitten auf den Garbenhaufen. An einigen Stellen wird sie vom Binder des Letzten mit Kleidungsstücken ausgerüstet. Derselbe sitzt am Julabend am Ende des Tisches und erhält grössere Portionen als die übrigen. Neben ihm sitzt wieder ein bekleideter Strohmann, der 'Stådare.'[1] Im Kreise Olmütz in Mähren heisst die letzte Garbe Žebrak (Bettler), ein altes Weib erhält sie, das damit auf einem Fuss nach Hause hinken muss (vergl. die lahme Geiss. AWF. 165). Auch im Kr. Hradisch in Mähren heisst Žebrak (Bettler) die letzte Garbe; sie wird kleiner gemacht als die übrigen.

Bei solcher Auffassung ist es erklärlich, dass der vorübergehende Fremde, als Repräsentant des Fruchtgeistes sich geberdend, den Erntearbeitern zuruft: 'Schadenverkünder!' Sie berauben ihn ja diebisch seines Eigenthums, das Erscheinen auf dem Erntefelde verkündet ihm die grösstmögliche Verwirrung und Schädigung, seine mit Nothwendigkeit eintretende gänzliche Armuth. Ihnen liegt aber daran, ihn auf dem Acker, der Stätte seiner Wirksamkeit festzuhalten, damit er den Ernteertrag nicht wieder aus der Vorrathskammer entführe (Korndäm. S. 8). Deshalb graben sie ihn daselbst in die Erde ein. Geradeso wird der Repräsentant des dämonischen Getreidehahns auf dem Erntefelde bis an den Hals in die Erde gegraben (Korndäm. 15. 16). Damit aber der Raub trotzdem unbelästigt geschehen könne, verrichten die Arbeiter jene unflätige Ceremonie, welche in vollkommenster Weise die Probe auf unsere Deutung macht. Es ist bekanntlich eine alte abergläubische Diebsregel, am Orte der That seine Nothdurft zu verrichten; so lange der Koth warm ist, bleiben die Räuber ungestört. Man findet die Beweise, dass

---

[1] Rietz Ordbok öfver Svenska Allmogespråket. Lund 1867 s. v. Ståtare, und sonstige hss. Mittheilungen von Propst Rietz.

dieses Verfahren geübt wurde, nicht selten vor.[1] Ich selbst erinnere mich z. B. eines Falles in Berlin aus dem Jahre 1860 und eines anderen in Danzig aus dem Jahre 1876.

§ 7. ERLÄUTERUNG DER LITYERSESSAGE.

Wir sind nunmehr ausgerüstet den unterbrochenen Faden unserer Untersuchungen über Lityerses wieder aufzunehmen. Die vorstehenden Blätter lehrten uns, dass der Schnitter der letzten Halme, der Binder der letzten Garbe, der Gutsherr oder ein Fremder als Repräsentant der Kornseele einer Ceremonie mit den Erntewerkzeugen unterworfen wird, welche seine Tödtung, Enthauptung u. s. w. bildlich darstellt, dass man ihn in eine Garbe einbindet, mitunter in derselben umherwälzt (o. S. 24). Hiezu tritt, dass an ihm zuweilen ein Regenzauber verübt wird, indem man ihn mit Wasser begiesst, damit die Saat des nächsten Jahres nicht an Trockenheit zu Grunde gehe (o. S. 24). Diese Sitte nimmt auch die Form an, dass die in Halme gehüllte oder mit einem Kornbande bebundene Person zu einem Flusse geführt und in diesen hineingeworfen wird (vergl. BK. 214. 215). So werden in Tirol demjenigen, welcher den letzten Drischelschlag machte, Kornhülsen hinter den Hals gesteckt, und man würgt ihn mit einem Strohkranze. Ist er von grosser Statur, so meint man, dass im nächsten Jahre das Stroh sehr hoch wachsen werde. Man bindet ihn auf einen Graten und wirft ihn schliesslich in den Innstrom (Volders). In Kärnten werden auf der Tenne sowohl dem Drescher, welcher den letzten Schlag that, als derjenigen Person, welche die letzte Garbe auflöste, die Hände und Füsse mit einem Strohbande zusammengebunden und ein Kranz von Stroh auf den Kopf gesetzt. Dann bindet man beide, die Gesichter gegen einander gekehrt (vergl. BK. 481), auf einen Schlitten,

[1] Wuttke Deutscher Volksabergl.[2] § 400. Töppen Abergl. a. Masuren[2] S. 57.

fährt sie schreiend durch das ganze Dorf bis zum Bache, und wirft sie hinein. Auch bei den Bulgaren wird die aus der letzten Garbe verfertigte Puppe (Shitarskaja moma, Getreidemutter), nachdem sie durchs Dorf getragen, in den Fluss geworfen, um reichlichen Regen oder Thau auf die künftige Aussaat herabzulocken.

Die Uebereinstimmungen dieser Bräuche mit der Lityersesage sind so gross, dass es schwer sein müsste dem Schlusse auszuweichen, ganz ähnliche Erntesitten seien in Phrygien zu Hause gewesen. Ein am Erntefeld vorübergehender Fremder wurde mit der Sichel angefallen, scheinbar zu tödten versucht, in eine Garbe eingebunden, in derselben umhergerollt und schliesslich in einen Bach oder Fluss geworfen. Dies geschah unzweifelhaft an einem vor den übrigen ausgezeichneten Tage der Ernte, dem Tage des Erntefestes, der durch Absingung eines feierlichen Ernteliedes und wohl auch durch eine reichlichere Mahlzeit ausgezeichnet war, an der man dem von dem Brauche betroffenen Wanderer einen Ehrenantheil gegönnt haben mag. Der Beweggrund zu diesem Brauche kann kein anderer gewesen sein als die Vorstellung, dass beim Kornschnitt das Numen des Getreides getödtet werde. Wollte man sich Rechenschaft geben, wie diese Bräuche entstanden seien, so ergab sich zunächst die Vermuthung, dass einst wirklich Fremde von den Schnittern und Bindern getödtet, in eine Garbe eingebunden, ins Wasser geworfen wurden. Da aber schwerlich um Unbekannte soviel Aufhebens gemacht war, dass ihr Gedächtniss in stets erneuter Darstellung fortlebte, musste einen Grossen diese Todesart betroffen haben. Zur pragmatischen Verbindung dieser Elemente bot sich bequem das Schema der Busirissage dar, die einen König auf dieselbe Art umkommen liess, wie er zuvor alljährlich Fremde ums Leben gebracht, und welche ausserdem wohl in der einen oder anderen ihrer Fassungen (o. S. 11 ff.) auch noch durch das 'Gastmahl', zu dem jener seine Opfer gleissnerisch einlud, einen Anklang an das der Absingung des Lityersesliedes folgende Festmahl gewährte. Es versteht sich, dass diese Combination nur in einem Geiste entstehen konnte, welchem die Busiris-

sage (oder eine Variante derselben) beim Anblicke des Brauches sofort gegenwärtig war; d. h. ein Hellene oder hellenisch gebildeter Phryger ist der Urheber der Lityersessage gewesen. Dass Lityerses den Fremden zur Mitarbeit zwang, gehört wahrscheinlich der weiteren Motivirung des Vorfalles an. Sollte sich jedoch hinter diesem Zuge eine Thatsache verstecken, so dürfte vergleichsweise entweder an die o. S. 21 ff. angezogenen Vorstellungen, oder an eine dem folgenden Brauche entsprechende Form der Erntesitte zu denken sein. Zu Hünxe im Cleveschen gibt man dem Fremden das Arbeitsgeräth (die Sense u. s. w.) in die Hand, 'um damit einen Versuch zu machen, to versüken'. Hat er dies gethan, so wischt man ihm die Füsse ab (o. S. 37). Da das mythische Urbild der an den verschiedensten Orten des Landes alljährlich vollzogenen Erntehandlung in der Königsburg Kelainai localisirt wurde, zog dies folgerichtig auch die bestimmte Bezeichnung des Mäanders als des Flusses nach sich, in welchen die in Garben eingebundenen Fremdlinge geworfen wurden.

Trotz der genauen Uebereinstimmung der Lityersessage mit mehreren Actionen des nordeuropäischen Erntebrauchs bleibt es — da der Lage der Sache nach ein jedem Zweifel entrückter Beweis nicht erbracht werden kann — zwar Hypothese, dass die letzteren auch in Phrygien geübt und die Veranlassung der Sage gewesen seien. Aber diese Hypothese nimmt den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch. Niemand wird unsere den Sachverhalt auf eine einfache Weise erklärende Lösung des Problems eine kühne oder gewagte nennen dürfen, nachdem wir bereits in den Maibäumen und Sonnwendfeuern dem heutigen Nordeuropa und dem kleinasiatischen Alterthum gemeinsame Typen sicher erwiesen haben,[1] und die Ueberzeugung von der Richtigkeit unserer Aufstellung muss noch wachsen, wenn es sich herausstellt, dass die Analyse einiger anderer Ackergebräuche Kleinasiens das Vorhandensein mehrerer der für Phrygien in An-

---

[1] Vergl. AWF. Kap. 4 u. 6. Zs. f. D. A. 22, 7.

spruch genommenen Gebräuche auch für nah benachbarte Landschaften bestätigt.

Die Syleussage (o. S. 12) hat mit der Lityersessage dies gemeinsam, dass sie nach dem Muster der Busirisformel gebildet ist. Aber auch bei ihr drängt sich dem Forscher sofort die Frage auf, welches die Veranlassung sein konnte die letztere in dieser individuellen Weise auszubilden. Wir antworten, dass augenscheinlich ein Volksbrauch zu Grunde lag, den die Arbeiter beim Umgraben des Weinbergs übten. In demselben spielte die üble Behandlung eines vorbeigehenden Fremden die Hauptrolle, und dieser Umstand wurde der Magnet, welcher die Sagformel herbeizog. Den Brauch selbst vermag ich freilich aus Asien nicht zu belegen, wohl aber aus Europa. Schon jene niederländische Sitte beim Wurzelausgraben (o. S. 47) bietet ein Beispiel, sodann vergleicht sich die mit den beleidigendsten Gesten verbundene Beschimpfung der während der Weinlese am Weinberg vorübergehenden Fremdlinge (o. S. 44). Noch mehr, wir wissen aus dem Zeugniss der Alten, dass die Winzer das Schneiteln der Weinstöcke vor Ankunft des Kuckucks, des Frühlingsboten, der im Volksglauben und Volksbrauch als ein persönliches Wesen, als eine Art Frühlingsdämon aufgefasst wird,[1] besorgt haben sollten. Verspäteten sich nun ihrer welche und wurden nach dieser Zeit von einem vorübergehenden Wanderer bei der genannten Arbeit betroffen, so guchzte dieser spottend wie ein Kuckuck und wurde in Erwiderung dessen von ihnen mit den schmutzigsten Schimpfwörtern offenbar erotischer Art (vergl. Horbuck o. S. 44) überschüttet.[2] Ganz analog dem

---

[1] Vergl. meinen Aufsatz über den Kuckuck Zs. f. D. Myth. III 209 ff.

[2] Plinius H. N. XVIII 26, 66: In hoc temporis intervallo (zwischen der Frühlings Tag- und Nachtgleiche und dem Frühaufgang der Plejaden) XV diebus primis agricolae rapienda sunt, quibus peragendis ante aequinoctium non suffecerit, *cum sciat inde natam exprobrationem foedam putantium vites per imitationem cantus alitis temporariae, quam cuculum vocant.* Dedecus enim habetur opprobriumque meritum, falcem ab illa volucre in vite deprehendi, ut ob id petulantiae sales etiam cum primo vere ludantur; auspicio tamen detestabiles videntur.

Lityersesbrauch und der Krappgräbersitte geberdete der Fremde sich hier als den Frühlingsdämon, den Kuckuck, der die verspäteten Arbeiter überraschte, und musste sich dabei die Vorwürfe gefallen lassen, die seiner angenommenen Rolle entsprachen.[1] Der Kuckuck galt ja als Ehebrecher. Vermuthlich wurde der Spötter, wenn er sich fangen liess, derb durchgeprügelt. Aehnlicher Brauch wird beim Umgraben der Weinstöcke bestanden haben und der Ertappte mag zur Mitarbeit gezwungen sein. Doch ist letztere Annahme kaum nöthig.

Adeo minima quaeque in agro naturalibus trahuntur argumentis. Vergl. ferner Horat. Sat. I 7, 28:

Tum Praenestinus salso multoque fluenti
Expressa arbusto regerit convicia, durus
Vindemiator et invictus, cui saepe viator
Cessisset magna compellans voce cuculum.

Dazu Porphyr: Nam solent levia rustici circa viam arbusta vindemiantes a viatoribus cuculi appellari, cum illi provocati tantam verborum amaritudinem in eos effundunt, ut viatores illis cedant, contenti tantum eos cuculos iterum atque iterum appellare. S. auch Auson. Idyll. X (Mosella) 161:

Summis quippe iugis tendentis in ultima clivi
Conseritur viridi fluvialis margo Lyaeo
Laeta operum plebes, festinantesque coloni
Vertice nunc summo properant, nunc deiuge dorso
Certantes stolidis clamoribus; inde viator
Riparum subiecta terens, hinc navita labens
Probra canunt seris cultoribus. Adstrepit illis
Et rupes et silva tremens et concavus amnis.

Man gewahrt hier deutlich den uralten Ursprung der gegenseitigen Neckreden und Schimpfworte, welche noch heutzutage die an Tübingen auf dem Neckar vorbeifahrenden Holzflösser des Schwarzwaldes (Jockelos) und die am Ufer weilenden Studenten sich zuzurufen pflegen.

[1] Man bemerke übrigens auch die unverkennbare Gleichartigkeit dieser Sitte, mit dem Brauche, denjenigen, welcher sich mit der Ernte oder dem Dreschen verspätet, durch Hinwerfen einer den Getreidedämon (den Alten, Kornwolf, Kornbock u. s. w.) darstellenden Strohpuppe und Ausstossung der dieser Rolle entsprechenden thierischen oder menschlichen Laute zu verhöhnen.

In einem anderen Zuge, in der Hinabstürzung ins Wasser begegnet sich die Lityersessage mit den Sagen von Bormos und Hyllos. Die erstere war die ätiologische Erklärung eines mit der Absingung des Liedes Bormos verbundenen Erntegebrauchs der Mariandyner, einer den Griechen in Herakleia am Pontos dienstbaren Völkerschaft. Nymphis, der älteste Zeuge um 250 v. Chr., berichtete sie im ersten Buche seiner Schrift über Herakleia folgendermassen.[1] Die Mariandyner singen gewisse Lieder, in welchen sie einen Bormos anrufen, der in grauer Vorzeit lebte. Er war der Sohn eines *reichen* und angesehenen Mannes und übertraf an Schönheit und Jugendblüte alle anderen Jünglinge. Als er einst, da er beim Kornschnitt die Arbeiter beaufsichtigte, zum Wasser ging, um seinen Schnittern einen Trunk zu holen, verschwand er plötzlich (*βουλόμενον δὲ τοῖς θερίζουσι δοῦναι πιεῖν καὶ βαδίζοντα ἐφ' ὕδωρ ἀφανισθῆναι*). Nun suchen ihn die Landeseinwohner mit Klagegesang und Anrufungen unter Musikbegleitung. Das Bormoslied war eins mit dem Maneros der Aegypter. Wie in Aegypten wurde auch wohl hier *πλησίον τοῦ δράγματος* gesungen (o. S. 17); der Name Bormos mag, wie Maneros, Linos, Mamurius aus dem Refrain des Liedes entsprungen sein. Das Verschwinden des Jünglings im Wasser erklärt sich am einfachsten, wenn wir nach den Analogien o. S. 24. 50 (vergl. den Adonis AWF. 280. 283. 287 ff. und Attis AWF. 295) annehmen, dass dieser Zug die eigenthümliche Deutung eines Gebrauches war, wonach zugleich mit der Absingung des Bormosgesanges der Gutsherr oder der Aufseher der Arbeiter oder eine Puppe im Wasser verschwand, d. h. in einen Bach geworfen wurde. Bei Hesych ist das Verschwinden des Bormos oder Mariandynos im Wasser als ein Raub durch die Najaden aufgefasst (*Βῶρμον · θρῆνον ἐπὶ Βώρμου νυμφολήπτου Μαριανδυνοῦ*). Jüngere Sagen erzählen, er sei auf der Jagd zur Zeit der Ernte umgekommen.[2]

---

[1] Athenaeus XIV p. 619 f. Müller Fragm. hist. Graec. III 13.

[2] Vergl. die kritische Zusammenstellung der Zeugnisse bei Kämmel Heracleotica S. 12—16.

Eine genaue Analogie hiezu gewährt der mysische Mythos von Hylas, den schon Kinaithon (Schol. Apoll. Rhod. I 1357) in Verbindung mit Herakles brachte. Als er, um Wasser zu holen, sich zur Quelle niederbeugte, umschlangen ihn die Nymphen und zogen ihn zu sich hinab. Den verschwundenen Liebling suchte Herakles, laut nach Hylas rufend. Am Askaniossee bei Prusias, ehedem Kios, in Bithynien bestand noch spät ein Fest, bei dem der Priester an der Quelle, wo Hylas versunken sein sollte, ein Opfer darbrachte, worauf die Festtheilnehmer durch Wald und Berg schweiften und um den Hylassee zogen, indem sie fortwährend den Namen des Entschwundenen hören liessen.[1] Dieses Fest späterer Tage ist vielleicht durch die Sage veranlasst oder beeinflusst, diese selbst aber unzweifelhaft aus einem der Bormossitte ähnlichen Gebrauche entstanden.

Schlugen unsere Auseinandersetzungen nicht fehl, so kann es nicht zweifelhaft bleiben, dass die von Sositheus bewahrte Form der Lityersessage eine alte und echte Tradition enthält. Wie steht es um die von Pollux berichtete Version? (o. S. 4). Möglicherweise gibt sie den Inhalt einer die ältere Sage willkürlich abändernden griechischen Dichtung wieder? Bedenkt man jedoch, wie unwahrscheinlich es ist, dass ein jüngerer Dichter die Gestalt des Herakles, wenn er sie bei seinen Vorgängern vorfand, wieder habe fahren lassen, um zu einer weit einfacheren feldmässigen Gestalt der Erzählung zu gelangen, so wird man viel eher geneigt sein, der anderen Möglichkeit den Vorzug zu geben, dass die Erzählung bei Pollux eine der Sositheanischen parallel laufende, gleich in der Anlage verschiedene Variante der Lityersesfabel war, welche, nach einem ähnlichen Schema wie die andere Fassung concipirt, jene etwas abweichende Form des Erntebrauchs zum Ausgange nahm, wonach nicht der vorübergehende Fremde, sondern der im Wettmähen beim Kornschnitt erlahmende Arbeiter, der sich vom anderen ins Schwad hauen lässt, den Korngeist darstellt (vergl. AWF. 166). Ich werde unten zu zeigen haben, dass in Oldenburg noch im

[1] Kämmel a. a. O. S. 25. 26.

17. Jahrh. demjenigen, welcher sich ins Schwad hauen liess, die Genitalien mit einem Strauche gepeitscht wurden. Nach gleicher Formel gebildete ätiologische Sagendeutungen verschiedener Umstände oder Eigenschaften der nämlichen Handlung oder des nämlichen Gegenstandes sind nicht beispiellos (vergl. u. a. die eng verwandten Sagen zur Erklärung der schwarzen Farbe und des vermeintlichen Durstes des Raben. Zs. f. D. A. 22, 16). Und kein Hinderniss steht, soviel ich sehe, der Annahme im Wege, dass zwei auf die angegebene Weise verschiedene, sonst aber verwandte Sagen über Lityerses durch die Logographen überliefert seien.

KAPITEL II.

CHTHONIEN UND BUPHONIEN.

Vielen Erntegebräuchen Nordeuropas liegt eine weit verbreitete Vorstellung zu Grunde, welche im Schneiden des Getreides den Tod eines geisterhaften, die Vegetation hervorbringenden, thiergestaltigen Wesens erkennen wollte, dessen Leben an das Leben der Pflanzen geknüpft sei (o. S. 29. 30). Aus der Analogie dieser Volksbräuche erklären sich, wie es mir scheint, die griechischen Culte der Chthonien und Buphonien als Nachbildungen der Tödtung des Getreidethiers in der Ernte. Die Gestalt des Rindes für den Dämon des Pflanzenwuchses ist auf das Deutlichste aus nordeuropäischem Volksbrauch nachweisbar. Geht der Wind durchs Getreide, so sagt man: 'der Stier läuft im Korn, wół po zbożu chodzi' (Conitz, Westpreussen); steht das Korn irgendwo sehr dicht und stark, so 'liegt der Bulle im Korn' (Kr. Heiligenbeil, Ostpreussen). Erlahmt ein Erntearbeiter vor Anstrengung, so dass ihm das Kreuz steif wird, so 'stiess ihn der Bulle' (Kr. Graudenz); in franz. Lothringen (Verdun) heisst es: 'Il a le taureau', d. h. er ist unversehens auf das im Kornfelde sich aufhaltende göttliche Wesen gestossen, dessen profane Berührung mit Lähmung straft. Bleiben beim Hauen des letzten Beetes unwillkürlich einige Halme stehen, so ergreift sie der Vorhauer und ruft: 'Bulle! Bulle!' (Kr. Darkehmen, Ostpreussen). Im Amte Rosenheim in Oberbaiern dagegen wird

demjenigen Bauer, welcher in Vollendung seiner Ernte zurückbleibt, während die Nachbarn schon zu Ende sind, ein sogenannter 'Halmstier' auf den Acker gesetzt. Halme heissen die Stengel des Getreides, welche nach dem Schneiden mit der Sichel noch auf dem Felde stehen bleiben. Diese werden zur Nachtzeit abgemäht, und aus ihnen wird mittels eines Gerüstes von hölzernen Pfählen ein sehr grosser Stier geformt, den man mit Laubwerk und Blumen ziert und mit einem Zettel behängt, auf welchem der Eigenthümer des Ackers in Knüttelversen lächerlich gemacht wird. Im Kreise Bunzlau gibt man der letzten Garbe zuweilen Thiergestalt, indem man aus alter Leinwand einen Ochsen mit Hörnern formt, mit Hede ausstopft und mit Aehren bewickelt. Diese Figur heisst der Alte (Starý). Im Leitmeritzer Kreise in Böhmen heisst die in Menschengestalt geformte letzte Garbe 'Büffelochse' und an andern Orten desselben Kreises der letzte Schwaden 'Lümmelochse' (vergl. das Zeitwort limmen, lom, gelummen, brummen Schmeller BW.[2] I 1473), 'polnischer Ochse' (polský wůl), während in der Schweiz (Thurgau) die letzte Garbe, falls sie gross ist, Kuh genannt wird. Durch ganz Schwaben nennt man das letzte Gebund auf dem Acker oder einige Halme, die man mit einem Maien geschmückt stehen lässt, 'Mockel' (Kuh), der Schnitter der letzten Halme 'hat' oder 'bekommt die Mockel', oder wird selbst 'Mockel' (Getreidemockel, Hafermockel, je nach der Kornart) genannt und bei der Sichelhenke mit den besten Küchlein, einem Erntetrunke und einem Ehrenstrausse bedacht. Da die Kornkuh anthropopathisch gedacht wurde, wird die Mockel vielfach auch durch eine aus Haberähren, Halmen, Gerste und Kornblumen gemachte menschliche (weibliche) Figur dargestellt und derjenigen Person (Knecht oder Magd), welche die letzte Handvoll schnitt, auf den Rücken gebunden. Sie muss die Mockel in den Bauerhof tragen. Auch wer den letzten Schnitt beim Mähen macht, heisst Heumockel.[1] In der Schweiz erhält der Schnitter des letzten

---

[1] Panzer Beitr. z. D. Myth. II 234 n. 426 ff. Meier Schwäb. Sag. 440 n. 151 ff. Mock, Mockel heisst in Schwaben Kuh: ebds. 445

Aehrenbüschels den Titel 'Erdmochel' (Canton St. Gallen), 'Schnittermuchel', 'Weizen'- 'Korn'- 'Hafermuchel' (Canton Zürich, Schaffhausen), oder 'Kornstier' (Thurgau) und ist Zielscheibe aller schlechten Spässe. Der letzte Acker, der geschnitten wird, aber heisst 'Muchelacker' (Zürich). Ist man in Pouilly bei Dijon im Begriff die letzten Aehren zu schneiden, so führt man einen mit Bändern, Blumen und Aehren um Hals und Rücken verzierten Ochsen herbei und geleitet ihn um alle vier Seiten des Ackers herum, indem die ganze Schnitterschaar hinter ihm her und um ihn tanzt. Endlich schneidet jemand als Teufel verkleidet die letzten Halme und tödtet sodann den Stier, dessen Fleisch theils zur Erntemahlzeit verzehrt, theils in gepökeltem Zustande bis zu dem Tage verwahrt wird, wann die Frühlingsaussaat des nächsten Jahres beginnt. Bei Pont à Mousson und anderswo wird am Tage der Beendigung des Kornschnittes, bei Lunéville am Sonntag nachher, Abends ein mit Blumen und Aehren geschmücktes Kalb und zwar das erste, welches in der Wirthschaft im Frühjahr geboren wurde, um alle vier Seiten des Bauerhofes dreimal mit einem Köder herumgelockt, oder von Männern mit Ochsenstöcken getrieben, oder von der Bäuerin selbst an einem Strick geführt. Alle Schnitter mit ihren Geräthschaften folgen. Dann lässt man es frei laufen, die Schnitter laufen hinterher und greifen danach, und wer es hascht, heisst 'roi de veau'. Endlich wird es feierlich getödtet, bei Lunéville von dem im Dorfe wohnenden Handelsjuden. Beim Ausdreschen des letzten Gebundes ruft man zwölfmal hintereinander: 'Nous tuons le taureau!' (Auxerre); ebenso heisst es in der Umgegend von Bordeaux, wo ein Fleischer unmittelbar nach dem Kornschnitt einen Ochsen auf dem Acker schlachtet, vom Drescher des Letzten: 'Il a tué le taureau!' Bei Stallupönen (Provinz Preussen) ermahnen sich die Drescher, wenn eine auffallend starke Lage Getreide

n. 162, Birlinger Wörterbüchlein zum Volksthümlichen aus Schwaben, Freiburg 1862 S. 67; mauchli in der Schweiz Zuchtstier. Der Stamm ist mug = skr. muǵ sonare, lat. müg-io brülle, lit. mużul Zuruf an Kühe und Kälber. Nesselmann Wörterbuch der Littauischen Sprache 418.

kommt: '*Hau gôd* (*klopp deeg*), *de Farr liggt unde.*'[1] Wer beim Rappsaatdreschen in eine Ecke des Segels die Schoten harkt, heisst 'de Hörnbull' (Oldenburg). Auch beim Dreschen wird als 'Mockel' (Kuh) bezeichnet, wer den letzten Flegelschlag fallen liess, und zwar je nach der Frucht als 'Gerstenmockel, Hafermockel, Erbsenmockel'. Derselbe wird ganz in Getreidestroh eingeflochten, bekommt über den Kopf einen Stock, der zwei Hörner darstellt, und wird von zwei Burschen an Stricken zum Brunnen geführt, damit er saufen solle. Unterwegs muss er beständig 'muh! muh!' schreien (Wurmlingen).[2] Im Canton Schaffhausen heisst derjenige, der die letzte Schütte drischt, 'Muchel', im Thurgau 'Kornstier', im Canton Zürich 'Dreschermuchel'. Er hat in letzterer Gegend nach dem Schlussschmause die übrigen eine Zeitlang zechfrei zu halten. Er wird in Stroh gewickelt und an einen Baum

---

[1] H. Frischbier Preussische Sprichwörter[2] Berl. 1865 n. 1508. Das Volk erklärt die Sitte durch folgenden ätiologischen Mythus. Ein Pfarrer liess Getreide dreschen und wollte sich überzeugen, ob die Drescher auch tüchtig aufschlügen. Zu dem Zwecke legte er sich unter das auf der Tenne ausgebreitete Getreide. Die Drescher erhielten davon Kunde, kamen dem Pfarrer schnell nahe, und der eine rief: Hau gôd u. s. w. — Farr, Farre, d. i. unverschnittener Ochse, wird von Luther gewöhnlich von dem jungen in frischer Kraft stehenden Opferthier gebraucht: 2. Mos. 24, 5. 29, 1. Ps. 69, 32; sonst vom Zuchtstier: 'Wann das Kalb nit essen wil, das ist ein Zeichen, das der varr, der es gemacht hat, keine liebe zu der mutter hat. Welche von iren küen frische butter winters vnd sommers wil haben, die soll sie leyten wann sie werben wöllen dreymal umb den varren, und lasse sie ihm beriechen ohn anrüren'. Des Spinnrocken Evangelien Köln 1568. In Preussen war im 16. Jahrh. die Form Pfarr, aus der sich die Entstehung des vorstehenden Märchens noch deutlicher ergibt, geläufig: 'Das sie von der Zeit an des geschlachten Stiers oder Pfarren ungefehr in sechs oder sieben Jahren keine Fische fahen köndten.' Lucas David Preussische Chronik ed. Hennig I 120. Auch schon mhd. stand neben var stm. plur. varre (Genesis in Graffs Diutisca III 84) das härtere pfarre swm. (Konr. v. Wirzb. Troj. Kr. 58 b. phar Hofmann Sumerlaten 48).

[2] Meier 444 n. 162. vergl. 445 n. 163. Birlinger Volksthümliches aus Schwaben II 426 n. 381. 427 n. 383 ff. Panzer II 233 n. 427.

des Baumgartens gebunden. In der Kreisdirection Dresden (Ressnitz bei Grossenhain) heisst derjenige, der den letzten Drischelschlag macht, 'Humsch' (Hummel, Zuchtstier). Er muss einen Strohmann machen und dem Nachbarn vors Fenster stellen. Wird er dabei erwischt, so bindet man ihm denselben auf den Rücken. Bei Arad in Ungarn wird der Drescher, welcher den letzten Schlag that, in Stroh und eine Kuhhaut mit Hörnern eingehüllt, als 'Teufel' bezeichnet, und umhergetrieben. Bei Chambéry ist die letzte Garbe 'la gerbe du jeune boeuf', alle Schnitter halten danach einen Wettlauf. Wer sich während der Ernte mit einer Sichel schneidet, hat 'la blessure du boeuf'. Derjenige, welcher beim Kornschnitt den letzten Sensenhieb machte, hat das Amt, sobald beim Dreschen, wie man sich in Bezug auf den letzten Drischelschlag ausdrückt 'der Ochse getödtet ist', *zum Dreschermahl* einen wirklichen Ochsen zu schlachten. Es wird deshalb zu jener Ernteverrichtung jedesmal ein starker und zum Metzgen geschickter Mann auserwählt.

Das Rind der Vegetation, welches im Hochsommer stirbt, wird durch einen gleichartigen Dämon des neuen Jahres abgelöst, der entweder als in der Erntezeit neugezeugt oder geboren, oder als überwintert, während der Wintersonnenwende auf Augenblicke zum Vorschein kommend und im Frühjahr wieder ins Feld gehend gedacht wurde. Darum sagt man von der (die Kornkuh darstellenden) Binderin, wenn sie ihrem Vorhauer nicht zu folgen vermag: 'Sie bullt', 'sie muss bullen,' 'er hat ihr einen Bullen gemacht'. Die Knechte rufen ihr zu: 'Måk dat Heck to, de Bull kummt!' und ahmen das Gebrüll eines Bullen nach (Kr. Pr. Holland, Heiligenbeil, Königsberg, Labiau, Morungen). Ebenso heisst es bei gleichen Gelegenheiten in Puy-de-Dôme: 'Il fait le veau'. Aus Berry setze ich die Mittheilung von Laisnel de la Salle hieher: 'Lorsqu'un lieur de gerbes ne peut pas enserrer avec lien trop court les javelles, que l'on a disposées en tas pour les mettre en gerbes, il rejette le blé qu'il trouve de trop et se met à contrefaire le beuglement d'une vache. Cela veut dire,

que la gerbe a fait un veau, et cet avertissement, qui ne manque jamais d'exciter l'hilarité des travailleurs, suffit pour qu'aussitôt l'un des javeleurs vienne recueillir le veau, qu'il porte sur l'une des gerbes, qui n'ont pas encore été liées.'[1] Derjenigen, die bei der Arbeit zuerst ermattet, ruft man zu: 'Se het'n Kalf smêten' (Kr. Greifswald). Dieses Kalb sieht die Phantasie im Frühling auf Wiesen und Saatfeldern sein Wesen treiben. In Oesterreich warnt man die Kinder vor dem 'Märzenkalb' da draussen, es ist riesig gross und hat zwei Köpfe;[2] in Saulgau (Schwaben) rufen die Kleinen als Aprilscherz: 'Aprilkalb mit deinen sieben Stangen,[3] dies Jahr will ich dich wieder fangen!'[4] Auch in Vorarlberg heisst der in den April Geschickte 'Aprellakalb.'[5] Ebenso macht man in Schlesien neckend zum 'Aprilochsen, Maiochsen'. In der sprossenden Saat soll sich das 'Muhkälbchen' sehen lassen und die Kinder stossen; in dem vom Winde wallenden Kornfeld 'geht es herum' (Oesterreich, Neusiedl, Viertel unterm Mannhartsberge). Es ist klar, dass dieses Kalb des neuen Jahres dasselbe Wesen war, welches später in dem Kornschnitt getödtet gedacht wurde, weswegen mehrfach ein Kalb oder geradezu das erste im Lenz geborene Kalb, wie im französischen Erntebrauch, dasselbe nachbildete (o. S. 60). In den Bussbüchern finden wir schon bei den Franken eine Darstellung des Kornkalbes, eine Neujahrsmaskerade 'vitulum facere' verboten, und noch heute laufen in Polen verkleidete Bursche als Auerochsen umher. Und mit hinreichender Sicherheit lässt es sich erweisen, dass die verschiedenen zu Fastnacht, Maitag, Pfingsten und St. Johannis von Bauern, Hirten und den Gilden der Milchmädchen und Metzger veranstalteten Umzüge in Deutschland, Frankreich, England, in welchen

---

[1] Laisnel de la Salle, croyances et légendes du centre de la France. Paris 1875. II 135.

[2] Landsteiner, Reste des Heidenthums in Niederösterreich 66.

[3] Soll wahrscheinlich bedeuten: nachdem du die sieben Wintermonate gefangen, eingekerkert warst.

[4] Birlinger II 93 n. 122.

[5] Vonbun Beiträge zur deutschen Mythologie S. 110.

Bursche, ganz in Grün gehüllt, oder hinten mit einem Kalbsschwanze versehen, oder lebende Thiere (Kühe, Stiere), die mit Blumen, Bändern und grünem Buschwerk geschmückt sind, unter dem Namen Aprilochse, Fastnachtsochse, Pfingstmocke, bunte Kuh, boeuf gras, boeuf violet u. s. w. umhergeführt werden, den stier- oder kuhgestalteten Geist des Pflanzenwachsthums darzustellen bestimmt waren. In Mosheim (Schwaben) wurde das Sante Hans Segensfeuer (Mittsommerfeuer) von einem Mooskuh (der erste Compositionstheil rührt wohl vom Ortsnamen her) genannten, ganz in grünes Laub und Reisig eingehüllten Burschen ausgetreten (vergl. BK. 524).

Hiermit vergleichen sich ungezwungen altgriechische Sitten. Einer der ältesten Culte in Griechenland war derjenige der Demeter Chthonia zu Hermione im ehemaligen Dryoperlande, wobei zur Erntezeit (θέρος) eine mit einer Art von Hyakinthen, den Sinnbildern des Hinsterbens der Vegetation, geschmückte Procession vier Kühe in den Tempel der Göttin geleitete, welche dort von vier alten Priesterinnen mit einer Kornsichel (δρέπανον) getödtet wurden.[1] Die eine

---

[1] Paus. II XXXV, 4. Χθονία δ' οὖν ἡ θεός τε αὐτὴ καλεῖται, καὶ Χθόνια ἑορτὴν κατὰ ἔτος ἄγουσι ὥρᾳ θέρους· ἄγουσι δὲ οὕτως· ἡγοῦνται μὲν αὐτοῖς τῆς πομπῆς οἵ τε ἱερεῖς τῶν θεῶν καὶ ὅσοι τὰς ἐπετείους ἀρχὰς ἔχουσιν, ἕπονται δὲ καὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες. τοῖς δὲ καὶ παισὶν ἔτι οὖσι καθέστηκεν ἤδη τὴν θεὸν τιμᾶν τῇ πομπῇ· οὗτοι λευκὴν ἐσθῆτα καὶ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς ἔχουσι στεφάνους· πλέκονται δὲ οἱ στέφανοι σφισιν ἐκ τοῦ ἄνθους, ὃ καλοῦσιν οἱ ταύτῃ κοσμοσάνδαλον, ὑάκινθον ἐμοὶ δοκεῖν ὄντα καὶ μεγέθει καὶ χρόᾳ· ἔπεστι δέ οἱ καὶ τὰ ἐπὶ τῷ θρήνῳ γράμματα. τοῖς δὲ τὴν πομπὴν πέμπουσιν ἕπονται τελεῖαν ἐξ ἀγέλης βοῦν ἄγοντες διειλημμένην δεσμοῖς τε καὶ ὑβρίζουσαν ἔτι ὑπὸ ἀγριότητος· ἐλάσαντες δὲ πρὸς τὸν ναὸν οἱ μὲν ἔσω φέρεσθαι τὴν βοῦν εἰς τὸ ἱερὸν ἀνῆκαν ἐκ τῶν δεσμῶν, ἕτεροι δὲ ἀναπεπταμένας ἔχοντες τέως τὰς θύρας, ἐπειδὰν τὴν βοῦν ἴδωσιν ἐντὸς τοῦ ναοῦ, προσέθεσαν τὰς θύρας· τέσσαρες δὲ ἔνδον ὑπολειπόμεναι γραῖαι αὗται τὴν βοῦν εἰσὶν αἱ κατεργαζόμεναι· δρεπάνῳ γὰρ ἥτις ἂν τύχῃ, τὴν φάρυγγα ὑπέτεμε τῆς βοός· μετὰ δὲ αἱ θύραι τε ἠνοίχθησαν, καὶ προσελαύνουσιν οἷς ἐπιτέτακται βοῦν δευτέραν καὶ τρίτην ἐπὶ ταύτῃ, καὶ ἄλλην τετάρτην. κατεργάζονταί τε δὴ πάσας κατὰ ταὐτὰ αἱ γραῖαι, καὶ τόδε ἄλλο πρόσκειται τῇ θυσίᾳ θαῦμα· ἐφ' ἣν τινα γὰρ ἂν πέσῃ τῶν πλευρῶν ἡ πρώτη βοῦς, ἀνάγκη πεσεῖν καὶ πάσας· θυσία μὲν δρῶται τοῖς Ἑρμιονεῦσι τὸν εἰρημένον τρόπον. πρὸ δὲ τοῦ ναοῦ γυναικῶν

dieser vier Kühe wurde, augenscheinlich in Erneuerung alter Sitte, von den nach dem ersten messenischen Kriege aus der argolischen Dryopis nach Messenien verpflanzten Asinäern geliefert.[1] Curtius Annahme hat daher Wahrscheinlichkeit, dass die drei übrigen ebenfalls Städte, Glieder einer ehemaligen dryopischen Tetrapolis vertraten[2], die freilich jenseits unserer historischen Kunde liegt. Dann reichte der hermionische Erntebrauch in die ferne Vorzeit der dorischen Wanderungen zurück, vielleicht noch weiter, wenn die Ansiedelung in vier Städten nur eine Copie einer noch älteren Tetrapolis in der dyropischen Urheimath am Oeta war; vor der politischen und sacralen Einigung der vier Bundesstädte aber muss eine noch ältere Gestalt des Brauches bestanden haben, wonach jeder Gau für sich in der Tödtung der Kuh mit der Sichel ein Heilthum suchte. Der an Ort und Stelle aus Hörensagen geschöpfte Bericht des Pausanias gibt den Eindruck wieder, den die draussen vor dem Tempel zurückbleibende Volksgemeinde von dem gottesdienstlichen Brauche empfing, dessen Einzelheiten im Naos sich ihren Blicken entzogen. Die Schilderung des Festzuges selbst und alles dessen, was vor den Thüren des Heiligthums geschah, dürfen wir als ziemlich genau und erschöpfend betrachten, der von keinem Manne geschaute Vorgang im Innern kam sicherlich nur unvollständig und durch die Phantasie der abergläubig ehrfürchtigen Menge mit einem Nimbus umgeben zu des Periegeten Kenntniss. Die von Aelian de nat. an. XI 4 angeführten Verse

---

ἱερασαμένων τῇ Δήμητρι εἰκόνες ἑστήκασιν οὐ πολλαὶ καὶ παρελθόντι ἔσω θρόνοι τέ εἰσιν, ἐφ' ὧν αἱ γρᾶες ἀναμένουσιν εἰσελαθῆναι καθ' ἑκάστην τῶν βοῶν, καὶ ἀγάλματα οὐκ ἄγαν ἀρχαῖα, Ἀθηνᾶ καὶ Δημήτηρ. αὐτὸ δὲ ὃ σέβουσιν ἐπὶ πλέον ἢ τἆλλα, ἐγὼ μὲν οὐκ εἶδον, οὐ μὴν οὐδὲ ἀνὴρ ἄλλος, οὔτε ξένος οὔτε Ἑρμιονέων αὐτῶν· μόναι δὲ ὁποῖόν τί ἐστιν, αἱ γρᾶες ἴστωσαν.

[1] Böckh C. J. G. I n. 1193. Die Asinäer erbieten sich *συμπομπεύειν καὶ ἄγειν βοῦν, ὅπως φανερὰ ᾖ, διότι τάν τε συγγένειαν καὶ φιλίαν θέλει ἐπὶ πλεῖον προάγειν.* Die Gemeinde von Hermione beschliesst, *διότι ἀποδέχεται ἁ πόλις φιλοφρόνως τάν τε θυσίαν, ἂν μέλλει ἄγειν ἁ πόλις τῶν Ἀσιναίων τᾷ Δάματρι τᾷ Χθονίᾳ, (καὶ . . . . . .)· καταστᾶσαι δὲ καὶ θεαροδόκον, ὅστις ὑποδέξεται παραγινομένους τοὺς συνθύτας ἐπὶ τὰν θυσίαν τῶν (παρ' ἄμμι?) Χθονείων.*

[2] E. Curtius Peloponnesos II 456. 467.

des Aristokles, welcher Paradoxa in poetischer Form, vielleicht auch eine Schrift über die Demeter Hermione (Demeter Chthonia) verfasste,[1] machen die offenbar in der Ferne sei es aus mündlicher Kunde sei es aus litterarischer Quelle (vielleicht einer Schrift περὶ ἑορτῶν) entnommene auffällige Thatsache der Tödtung des Rindes durch ein schwaches greises Weib vollends zu einem von der Göttin gewirkten, die Macht derselben bezeugenden Wunder. Den Stier, den zehn Männer nicht von der Stelle bringen, führt eine einzige Greisin am Ohre zum Altar; er folgt ihr, wie das Kind der Mutter. Aus dem Segenspruche über Hermione darf nicht gefolgert werden, dass Aristokles ein Localinteresse hatte; er preist die Stätte, weil sie seine Göttin verherrlicht. Aelian vergrössert des Dichters Angabe sogar dahin, die grössten Stiere böten sich selbst zum Opfer an. Gewährt somit auf einen sachlichen Werth zurückgeführt der Hymnus des Aristokles ein unabhängiges Zeugniss für die Opferung der Rinder durch die Priesterinnen, so erheben sich gegen die Art und Weise, wie Pausanias dieselbe geschehen lässt, nicht unerhebliche Bedenken, deren Erwägung zu dem Schlusse führt, dass er unvollständig unterrichtet war. War es möglich, dass alte schwache Frauen mit unfehlbarer Sicherheit die im Tempel frei umherschweifende Kuh erlegten, ein Amt, welches für einen Matador eine Aufgabe wäre? Widerspricht doch die Bauart und Einrichtung des griechischen Tempels ganz und gar dem freien Herumlaufen der Thiere, so wie der Aufstellung eines Brandaltares für blutige Opfer im Naos oder der Cella. Auf diesen Punct hat bereits Bötticher Tektonik der Hellenen (1852) II 386. 407 aufmerksam gemacht. Was nun das zuerst ausgesprochene Bedenken betrifft, so versicherten mich jüdische Schächter, welche die Tödtung der Rinder noch heute vermittelst eines Schnitts durch die Kehle mit einem grossen Messer vollziehen, dass diese nicht grosse Kraft erfordernde Operation sehr wohl von einer alten Frau würde verrichtet werden können, vorausgesetzt, dass das Thier nicht frei herumschweife, sondern gehörig festgelegt

[1] Müller Fragm. hist Graec. IV 331.

sei. Bei dem grossen Opferfeste zu Baroda in Indien trennt der Guikowar (König) alljährlich vor dem Altar einem mächtigen Büffel mit einem einzigen Schwertstreich den Kopf vom Rumpfe, aber man muss sich das Thier dabei festgehalten denken. (Vergl. Globus XX 1871 n. 15 S. 228). Waren also in Hermione ausser den Priesterinnen keine Opferdiener zugegen, welche die Kuh einfingen und etwa wie im Tempel zu Jerusalem mit am Boden befindlichen Haken festlegten, so muss es eine Vorrichtung gegeben haben, welche ohnedem denselben Zweck erfüllte. Was für eine Vorrichtung dies war, können wir nicht ausmachen. Steht indess eine Vermuthung frei, so möchte ich auf eine Einrichtung rathen von derselben Art, wie sie heute in grossen Schweineschlächtereien in Anwendung gebracht wird. Man denke sich für gewöhnlich entfernte, nur für die Ceremonie des Chthonienopfers hinter der Thüre des Naos errichtete sich nach innen zu immer mehr verengende hölzerne Schranken, zwischen denen das Thier beim weiteren Hineingehen plötzlich festgeklemmt stand und worin es etwa durch eine über seinen Rücken gelegte Klappe noch mehr festgelegt wurde. War nun der tödtliche Schnitt geschehen, so mochte die eine zum Auf- und Zumachen eingerichtete Seite der Barriere zurückgeschlagen werden, und so konnte es veranstaltet sein, dass, wie Pausanias erzählt, alle vier Kühe nach einer Seite hinfielen. Bötticher möchte annehmen, es sei (wie das von einigen andern Tempeln nachweisbar ist) ausnahmsweise in einem Seitenbau des Tempels eine besondere Opferküche (culina) angebracht gewesen, in der das Opfer stattgefunden habe; dem aber widersprechen die von Pausanias erwähnten Thatsachen, wonach wir uns die Tödtung nahe am Eingange des Naos und in diesem selbst vorgenommen vorstellen müssen. Ich schliesse daraus, dass das Hermionische Opfer zu der seltenen Art der ἄπυρα (Hermann Gottesd. Alterth. § 25, 6. § 67, 8) gehörte, mithin einen Brandaltar nicht erforderte und so von dem gewöhnlichen Opferritual einer jüngeren Zeit auffallend abwich. Ergab sich uns auf diese Weise die Schilderung des Pausanias als der Hauptsache nach glaubwürdig, wenngleich in einzelnen Stücken theils lückenhaft, theils durch den Wunder-

glauben des Volkes übertrieben, so ist kein Grund den durchaus charakteristischen Zug, dass die Tödtung der Kühe mit einer Sichel geschah, für unthatsächlich zu halten, da niemand das Interesse haben konnte diesen Umstand zu erfinden. Diese Erlegung der Kuh mit der Sichel (der Cultus pflegt überall, wenn auch die Ideen unverständlich wurden, wie in andern Formen, so in der Gestalt der Geräthe conservativ zu sein) macht es fast unzweifelhaft, dass der Hermionische Brauch kein gewöhnliches Opfer war, sondern wie das Köpfen des Hahns und des Widders mit diesem Erntewerkzeuge (o. S. 30) und wie die französische Sitte der Hinschlachtung des Stiers auf dem Erntefelde aufzufassen sein wird.[1]

Unterstützt wird diese Annahme durch eine andere gottesdienstliche Handlung, die Diipolien oder Buphonien in Athen. Anfangs Juli d. h. in der Zeit, wann in Attika das Dreschen zu Ende geht, wurde der Altar des Zeus Polieus mit Weizen und Gerste und heiligem Brode, wohl aus dem frischen Getreide, bestreut.[2] Als Wirkung des Festes erwartete man das Ausbleiben von Dürre und Hungersnoth; dies spricht sich in dem Glauben aus, dass es zur Abwehr

---

[1] So berührt sich unsere Erklärung mit den im Grunde doch weit verschiedenen einiger früheren Forscher. Vergl. Creuzer Symbolik IV 287: 'Es ist auch die Sichel, unter der die reife Ernte fällt, und die Sichel, womit im Vaterlande des Perseus (zu Hermione) die Priesterinnen den müden Jahresstier im Tempel der Ceres und Proserpina würgen. Es ist das Bild des Segens und des Todes, mag es Sichel, Krummschwert oder Dolch sein und heissen; immer bleibt es das Bild des Schneidens und Trennens, der Aehre von der mütterlichen Erde, des Leibes von der Seele.' Rinck Relig. d. Hellen. II 137: 'Wir können schliessen, dass es (das Opfer an den Chthonien) ein symbolisches Ernten der Erde, ein Dankopfer für die Getreideernte war.' Wie weit meine Auffassung bei gleichen Ausgangspuncten sich von derjenigen von W. Schwartz entfernt, beweist kaum etwas schlagender als seine Deutung des Cultus der Demeter Chthonia (Urspr. d. Myth. S. 185): 'In diesem Gebrauch sind die vier alten Frauen nur Stellvertreterinnen der Demeter, der Gewitteralten (!), welche mit des Regenbogens Sichel die himmlischen Kühe (Wolken) schlachtet.'

[2] Die Belegstellen bei Meursius Graecia feriata in Gronov. Thes. Graec. antiqu. VII 742 ff.

dieser Missstände (*αὐχμῶν δὲ κατεχόντων καὶ δεινῆς ἀκαρπίας γενομένης*) zuerst eingeführt sei; ganz genau dasselbe erhoffte man von den Ceremonien des Erntefestes der Thargelien. Die Aufstellung des ausgestopften Scheinbildes (das an jene deutschen Bilder des Halmthiers. Bacchus u. s. w. erinnert), aber wurde noch in späterer Zeit ganz bewusst aufgefasst als eine Wiederbelebung des Getödteten. Die Hungersnoth sollte aufhören. heisst es in der ätiologischen Stiftungslegende '*τόν τε φονέα τιμωρησαμένων καὶ τὸν τεθνεῶτα ἀναστησάντων ἐν ᾧπερ ἀπέθανε θυσίᾳ*', und von der Ausführung der jährlichen Festhandlung: '*τὴν μὲν δορὰν τοῦ βοὸς ῥάψαντες καὶ χόρτῳ ὑπογκώσαντες ἐξανέστησαν, ἔχοντα ταὐτὸν ὅπερ καὶ ζῶν ἔσχε σχῆμα, καὶ προσέζευξαν ἄροτρον ὡς ἐργαζομένῳ.*' Auf einen ehernen Opfertisch wurden Kuchen und Gerstenbrot, vermuthlich von den ersten Früchten des Ausdrusches, herum vielleicht einstmals Garben oder Aehren ausgebreitet. Dann führten Mitglieder einer bestimmten Priesterfamilie, der *Κεντριάδαι* (Stachler), mehrere zur Ackerarbeit gebrauchte Rinder herbei und trieben sie rings um den Altar. Dasjenige, welches zuerst auf den Altar zuging und von dem Hingelegten frass, anderes mit den Füssen trat (*ἐπὶ τῆς τραπέζης ἐναργῶς κειμένων, ἵνα τοῖς θεοῖς ταῦτα θύοι, τῶν βοῶν τις εἰσιὼν ἀπ' ἔργου τὰ μὲν κατέφαγε, τὰ δὲ συνεπάτησεν*), wurde auf folgende ceremonielle Weise von den Mitgliedern erblicher Priestergeschlechter getödtet. Jungfrauen, Hydrophoren genannt, brachten Wasser herbei, mit dem die Beilschärfer das heilige Beil zurichteten, ein anderer Priester reichte dem Butypos oder Buphonos, der aus der Familie der Butaden oder Sopatriden stammte, die blanke Waffe, und dieser tödtete das Thier. Der Daitros (Zertheiler), wieder aus einer andern Familie, häutete es ab, zerlegte es und richtete das Fleisch zu, von dem alle assen. Dann stopfte man das Fell des Rindes mit Heu aus und jochte das lebensähnliche Scheinbild an einen Pflug. Im Prytaneum aber wurde gegen alle Theilnehmer des Opfers die Klage auf Mord angestellt; einer schob die Schuld auf den anderen, bis zuletzt das Beil, welches sich nicht verantworten konnte, verurtheilt und ins Meer geworfen

wurde.[1] Schon Mommsen erkannte in den Buphonien ein Dreschfest.[2] Nicht aber die Tödtung des Ackerstiers als solchen hatte die Cultushandlung zum Gegenstande; denn selbst aus dem Verbote bei Todesstrafe irgend jemanden durch Tödtung seines zum Feldwerk dienenden Ochsen auf das empfindlichste in seinem Eigenthum zu schädigen, würde der Ursprung derselben nicht leicht begreiflich zu machen sein, während jede Schwierigkeit sich löst, wenn man an eine Nachbildung der beim Dreschen geschehenen Tödtung des Getreidethiers (der Ackerstier stellte nur symbolisch den Getreidestier dar, wie in Deutschland die vor den ersten Pflug gespannten Rinder als Regenzauber mit Wasser begossen werden, BK. 332), mithin aneine Parallele zu dem vorhin aus Chambéry (o. S. 62) beigebrachten Drescherbrauch denkt. Ganz wie wir das bei dem von Lityerses getödteten Fremden gesehen haben, wird der Kornstier mit einem Mahle aus seiner eigenen Gabe geehrt, ehe er stirbt; dass er Korn und Kuchen vom Altar nehmen darf, bezeichnet ihn als eine Art göttlichen Wesens, ja man könnte vielleicht nicht ohne Wahrscheinlichkeit auf die o. S. 58 und ausführlicher unter Lityerses erläuterte Vorstellung zurückgreifen, dass der Getreidewuchs dem Vegetationsdämon gehörte, von ihm selbst sich zur Speise bereitet sei, von dem Menschen ihm geraubt werde, so dass das Zuschreiten des Thiers auf die Opfergaben, um sie als sein Eigenthum in Anspruch zu nehmen, gerade dieses unter den anderen als die Verkörperung des Korngeistes erkennen liess. Wie man auf den Gedanken gekommen sein sollte, dem Zeus das arbeitende Zugthier etwa als die werthvollste Habe zu bringen, und dann doch dieses Opfer als Frevel zu betrachten, ist nicht ersichtlich. Nahe dagegen lag es, die der Meinung nach jährlich sich vollziehende Passion eines göttlichen Wesens dramatisch darzustellen; die Hinschlachtung musste dem frommen Gemüthe des Naturmenschen freilich als eine Todsünde erscheinen, die,

---

[1] Porphyrius de abstinentia ed. Hercher II c. 29. 30, vergl. c. 10. Weitere Belegstellen bei Meursius a. a. O.

[2] Heortologie S. 18 Anm., 454.

aus dem unabweisbaren Interesse der Selbsterhaltung begangen und von segensreichen Folgen begleitet, dennoch einer Sühne bedurfte. Das Mahl, von welchem die Theilnahme aller ausdrücklich hervorgehoben wird (*ἐγεύσαντο τοῦ βοὸς πάντες*), scheint eine besondere Bedeutung gehabt zu haben. Da unsere Schnitter- und Dreschermahle vielfach nach dem vermeintlich in der letzten Garbe gefangenen theriomorphen Korndämon 'Hahn, Hase, Wolf, chien de la moisson' u. s. w. benannt sind, auch mancherorts noch die entsprechenden Thiere dazu aufgetragen werden, liegt der später auch noch aus andern Spuren zu begründende Schluss nahe, dass man familienweise oder genossenschaftsweise unter Theilnahme aller Mitglieder das den Vegetationsgeist repräsentirende Thier, die Versinnlichung des dem eingeernteten Getreide innewohnenden Numens, zu verspeisen pflegte, um seiner Wachsthumskraft theilhaftig zu werden. So sehen wir auch o. S. 62 den Kornstier zum Schnitter- oder Dreschermahl verzehrt. Darf derselbe Gedanke dem Festmahl bei den Buphonien untergelegt werden, so drückt nun vollends die sinnliche Wiederbelebung des Rindes das Wiederaufstehen des Kornstieres im Getreidewuchs des nächsten Jahres aus. Vergl. AWF. 197 die Wiederbelebung des Julbocks, o. S. 60 das jüngste Kalb der Commune und die Verzehrung des als Vertreter des Kornstieres getödteten Rindes halb zum Erntefest, halb bei der Frühlingsaussaat.

KAPITEL III.

DIE LUPERCALIEN.

§ 1. DER SCHAUPLATZ UND DIE HANDLUNGEN DES FESTES.

Das Frühlingsfest der Lupercalien war eine Begehung, welche in italischer Urzeit entstanden in derjenigen Form, die sie in den frühesten Tagen Roms erhalten hatte, ziemlich unverändert daselbst geübt blieb, das Königthum und die Republik, ja die Einführung des Christenthums überdauerte und erst im Jahre 496 n. Chr. den Anstrengungen des dagegen mit Mahnung und Verbot ankämpfenden Papstes Gelasius erlag.[1]

Aus den Schilderungen der Schriftsteller des untergehenden Freistaats und des beginnenden Kaiserreichs lernen wir das Fest kennen, wie es damals bestand. Der Schauplatz desselben war die Roma quadrata, d. h. die auf dem Palatin gelegene früheste Altstadt Roms. Am unteren Abhange des Berges, wo der Weg zum Circus vorbeiführte, lag das Lupercal, eine dem Faunus geheiligte Grotte,[2]

---

[1] Ueber die Lupercalien und was damit zusammenhängt vergl. Hartung Röm. Myth. II 176 ff. Schwegler Röm. Gesch. I 57. 111. 115. 228. 237. 276. 351. 352. 356 ff. 360 ff. 363. 372. 386. 390 ff. 412. 422. 425. 476. 533. III 259. 274. Mommsen Röm. Gesch. I 1865 S. 50 ff. Preller Röm. Myth. Aufl. 1. 111. 243 ff. 247. 318. 342 ff. 369 ff. 660. Becker-Marquardt Handb. d. R. A. IV 1856 S. 400 ff. Büdinger in N. Jahrb. f. Phil. u. Pädagogik LXXV 201.

[2] Dionys. Halicarn. I 32, 5: *νῦν μὲν οὖν συμπεπολισμένων τῷ τεμένει τῶν πέριξ χωρίων, δυσείκαστος γέγονεν ἡ παλαιὰ τοῦ τόπου φύσις.*

aus welcher ein Quell hervorsprudelte, unmittelbar daneben eine geweihte Umfriedigung (*τέμενος*)[1] und innerhalb derselben, ehedem von einem Feigenbaume (ficus Ruminalis) beschattet, eine kleine Kapelle (sacellum) der diva Rumina (von ruma, Mutterbrust, abgeleiteter Indigitalname einer Göttin, welche um das Gedeihen der Säuglinge angerufen wurde).[2] Zur Zeit des Augustus lag die Höhle mit der Quelle mitten im Häusermeere der Weltstadt,[3] der Feigenbaum war bereits nicht mehr vorhanden,[4] doch die Sage behauptete, einst habe hier der Tiberfluss den Fuss des Berges bespült und ein dichter schattenreicher Hain die Grotte umgeben, der dem Faunus heilig war und einen Altar desselben enthielt.[5] An dieser Stelle seien die Zwillinge Romulus und Remus ans Land getrieben und unter dem Feigenbaum,[6] oder in der Grotte[7] von der Wölfin ge-

---

ἦν δὲ τὸ ἀρχαῖον, ὡς λέγεται, σπήλαιον ὑπὸ τῷ λόφῳ μέγα, δρυμῷ λασίῳ κατηρεφὲς, καὶ κρηνίδες ὑπὸ ταῖς πέτραις ἐμβύθιοι, ἥτε προσεχὴς τῶν κρημνῶν νάπη, πυκνοῖς καὶ μεγάλοις δένδρεσιν ἐπίσκιος. ἔνθα βωμὸν ἱδρυσάμενοι τῷ θεῷ τὴν πάτριον θυσίαν ἐπετέλεσαν (die Arkader dem Pan Lykaios), *ἣν μέχρι τοῦ καθ'ἡμᾶς χρόνου Ῥωμαῖοι θύουσιν ἐν μηνὶ φεβρουαρίῳ, μετὰ χειμερίους τροπὰς, οὐδὲν τῶν τότε γινομένων μετακινοῦντες.* Neuerdings glaubte ein Engländer Parker die Lupercalgrotte wieder aufgefunden zu haben. Gori bemühte sich (Bull. di Corresp. archeol. di Roma 1867 S. 104 ff.) diese Conjectur zu erhärten, dagegen wies (a. a. O. 157 ff.) Ciconetti mit schlagenden Gründen nach, dass das betreffende Felsloch nichts anderes, als eines der vielen unterirdischen Quellenhäuser oder Wasserkammern sei, welche das alte Rom aus gesundheitlichen oder topographischen Rücksichten herstellte.

[1] Dionys. I 79.

[2] Plutarch. Rom. 4: *τήν τε θηλὴν ῥοῦμαν ὠνόμαζον οἱ παλαιοὶ καὶ θεόν τινα τῆς ἐκτροφῆς τῶν νηπίων ἐπιμελεῖσθαι δοκοῦσαν ὀνομάζουσι Ῥουμιλίαν καὶ θύουσιν αὐτῇ νηφάλια, καὶ γάλα τοῖς ἱεροῖς ἐπισπένδουσιν.* Vergl. Varro de re rust. II 11, 5. Varro bei Non. 167. Plutarch. Qu. Rom. 57. Schwegler Röm. Gesch. I 392. 421.

[3] Dionys. I 79: *τὸ μὲν οὖν ἄλσος οὐκ ἔτι διαμένει· τὸ δὲ ἄντρον, ἐξ οὗ ἡ λιβὰς ἐκδίδοται, τῷ Παλαντίῳ προσῳκοδομημένον δείκνυται κατὰ τὴν ἐπὶ τὸν ἱππόδρομον φέρουσαν ὁδόν.*

[4] Schwegler I 392.

[5] Dionys. I 32. 79.

[6] Liv. I 4. Plutarch. Rom. 3 ff.

[7] Verg. Aen. VIII 630.

säugt worden. Das Vorhandensein dieser Sage schon vor Fabius Pictor und Ennius beweist das i. J. 296 v. Chr. von den beiden Aedilen Qu. und Cn. Ogulnius unter dem Feigenbaum aufgestellte eherne Standbild der Wölfin mit den beiden Zwillingen, welches wohlbehalten noch jetzt auf dem Capitole verwahrt wird.[1] Oberhalb der Grotte stand eine sorgsam in Stand gehaltene Strohhütte, die casa Romuli (aedes Romuli, tugurium Faustuli), in welcher die Pontifices von Zeit zu Zeit gottesdienstliche Handlungen vornahmen. Hier sollte Romulus von Faustulus erzogen sein.[2] An diese heiligen Stätten[3] knüpfte sich der alljährlich am 15. Februar[4] begangene Brauch der Lupercalien, der Umlauf der Luperci, an welchem seit Alters zwei nach den Fabiern und den Quinctiern benannte Genossenschaften (Luperci Fabiani und Quinctiliani) activen Antheil nahmen.[5] Ein erstes Hauptstück der Feierlichkeit war ein Opfer von Ziegen, angeblich für Faunus,[6] vor dem Standbilde der Wölfin und der Höhle Lupercal. Auch ein Hund wurde getödtet.[7] Vorher mag das Fest noch durch eine andere gottesdienstliche Handlung inaugurirt sein; denn der Flamen Dialis war doch wohl schwerlich als blosser Zuschauer zugegen,[8] der keine Ziege und keinen Hund berühren durfte.[9] Für jene Opferhandlungen mit Ziegen und Hund, wie es scheint, bereiteten die Vestalinnen aus dem Mehl der im Mai des vergangenen

---

[1] Liv. X 23. Dionys. I 79. Urlichs de lupa aenea Capitolina. Rhein. Mus. NF. IV 1846 S. 519 ff.

[2] Schwegler I 393. Jordan im Hermes 1873 S. 195.

[3] Plut. Rom. 21: *Καὶ γὰρ ὀρχομένους τῆς περιδρομῆς τοὺς Λουπέρκους ὁρῶμεν ἐντεῦθεν ὅπου τὸν Ῥωμύλον ἐκτεθῆναι λέγουσιν.*

[4] Cal. Maff. et Farnes. Mommsen Inscr. Rom. 6749.

[5] Faviani et Quintiliani appellabantur Luperci a Favio et Quintilio praepositis suis. Paulus Diac. 87 v. Faviani; vergl. Festus s. v. Quinctiliani.

[6] Plut. Rom. 21: *Τὰ δὲ δρώμενα τὴν αἰτίαν ποιεῖ δυστόπαστον· σφάττουσι γὰρ αἶγας.* Ovid. Fast. II 361: Cornipedi Fauno caesa de more capella.

[7] Plut. a. a. O: *Ἴδιον δὲ τῆς ἑορτῆς τὸ καὶ κύνα θύειν τοὺς Λουπέρκους.*

[8] Ov. Fast. II 282: Flamen ad haec prisco more Dialis erat.

[9] Plut. Quaest. Rom. 111.

Jahres gepflückten ersten Aehren der Ernte frische mola salsa.[1] Sodann führte man zwei Jünglinge von patricischem Geschlechte, vermuthlich aus jedem der beiden Collegien einen, herzu, denen einige mit dem vom Ziegenblut gerötheten Messer die Stirne berührten, andere das Blut mit Wolle, die in Milch getaucht war, sogleich wieder abwischten. Wenn dies geschehen war, mussten die Jünglinge lachen.[2] Sodann umgürteten sie sich mit Fellen der so eben geschlachteten Böcke und schnitten andere derselben in Streifen, worauf sie nach abgehaltenem Opferschmause — im übrigen nackt wie die griechischen Ringer — durch die Strassen liefen, indem sie die Begegnenden mit den Riemen schlugen.[3] Eine schwierige Frage ist es, ob man aus der Schilderung des Ovid (Fast. II 359—380) noch weitere sich hieran schliessende Züge der Festfeier herauslesen dürfe. Als Romulus und Remus einst der Sitte gemäss dem Faunus eine Ziege zum Opfer geschlachtet hatten, belustigten sie und ihr beiderseitiges Hirtengefolge sich nach Ablegung ihrer Gewänder im Strahle der Mittagsonne (medias sole tenente vias) mit Speer- und Steinwürfen, während die Priester die Eingeweide an Spiessen brieten und das Opfermahl bereiteten. Da meldet ein Bote, dass Räuber die Rinder forttreiben. In zwei verschiedenen Haufen eilen die Gesellen

---

[1] Serv. zu Verg. Bucol. VIII 82.

[2] Plut. Rom 21: *εἶτα μειρακίων δυοῖν ἀπὸ γένους προσαχθέντων αὐτοῖς, οἱ μὲν ἡμαγμένῃ μαχαίρᾳ τοῦ μετώπου θιγγάνουσιν, ἕτεροι δ' ἀπομάττουσιν εὐθὺς ἔριον βεβρεγμένον γάλακτι προσφέροντες. Γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μειράκια μετὰ τὴν ἀπόμαξιν.*

[3] Plut. a. a. O: *Ἐκ δὲ τούτου τὰ δέρματα τῶν αἰγῶν κατατεμόντες διαθέουσιν ἐν περιζώσμασι γυμνοὶ τοῖς σκύτεσι τὸν ἐμποδὼν παίοντες.* Dionys. I 80: *ἡνίκα ἐχρῆν τοὺς περὶ τὸ Παλάντιον οἰκοῦντας τῶν νέων ἐκ τοῦ Λυκαίου τεθυκότας περιελθεῖν δρόμῳ τὴν κώμην γυμνούς, ὑπεζωσμένους τὴν αἰδῶ ταῖς δοραῖς τῶν νεοθύτων.* Plut. Caes. 61: *τῶν δ' εὐγενῶν νεανίσκων καὶ ἀρχόντων πολλοὶ διαθέουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν γυμνοί.* Val. Max. II 2, 9: Facto sacrificio caesisque capris, epularum hilaritate ac vino largiore provecti, divisa pastorali turba, cincti pellibus immolatarum hostiarum, iocantes obvios petiverunt. Ov. Fast. II 361: Cornipedi Fauno caesa de more capella venit ad exiguas turba vocata dapes. Ebds. 379: Posito velamine currunt.

beider Brüder, unbekleidet, wie sie sind, den Räubern nach. Remus mit seinen Fabiern in schnellem Laufe (occursu) das Ziel erreichend kehrt zuerst siegreich zurück und bemächtigt sich der an den Spiessen steckenden Mahlzeit, Romulus und seine Quinctier kommen zu spät und gehen leer aus. 'Fama manet facti: posito velamine currunt, et memorem famam, quod bene cessit habet.' Das ist eine in sich abgeschlossene Dichtung über den Ursprung der Lupercalien (sie ist wahrscheinlich aus der Geschichte des C. Acilius um 160 v. Chr. — vergl. Plutarch Rom. 21 — entlehnt), verschieden von der v. 423 ff. benutzten, nach welcher Juno Lucina die Stiftung des Cultus veranlasst (diese entstammt wohl einem jüngeren Antiquar). Benutzt ist die Erzählung des Fabius Pictor (vergl. Dionys. Hal. I 79): In Abwesenheit des Romulus brach ein Theil der Hirten des Numitor in die Ställe der Römer ein, und, als Remus mit den Seinigen diese verfolgte, stürzten die übrigen aus einem Hinterhalte hervor, umringten ihn unter Steinwürfen und führten ihn gefangen nach Alba Longa; Romulus eilt dann mit seiner Schaar auf verschiedenen Wegen dorthin, errettet den Bruder und Grossvater und gelangt zur Anerkennung seiner königlichen Abkunft. Es ist das einfach dieselbe Geschichte, welche von der Jugend des Cyrus und unvollständiger von Miletos und Kydon[1] erzählt wird, nur episch ausgesponnen und durch Hinzutritt einer zweiten Figur, des Remus, modificirt. Diese Legende gewährte aber die allgemeine Situation — den Streit zwischen den Hirten des Numitor und den Schaaren der beiden Brüder —, welche mehrere Schriftsteller verwandten, um — abweichend von der Tradition, dass Faunus-Evander der Stifter des Lupercaliencults gewesen sei (u. s. w.) — Romulus zum Urheber desselben zu machen und durch eine historische Begebenheit seine Gebräuche zu deuten. Ein gewisser Butas (Plut. Rom. 21, vergl. Val. Max. II 2, 9) macht zum Anlass dieser Stiftung die Siegesfreude über die Eroberung von Alba Longa; andere (z. B. Aelius Tubero, Ciceros Schwager, vergl. Dionys. Hal. I 79, Livius

[1] Vergl. W. Roscher Apollon und Mars. S. 79.

I 5) vereinigten die Ableitung des Festes von Evander und von Romulus mit Fabius Pictor so, dass sie die Hirten des Numitor den Remus bei der Feier des Lupercalienfestes gefangen nehmen lassen. Wenn der in der Familie der Acilier um 760 v. Chr. begegnende Name Kaeso (Mommsen C. J. L. I S. 530. a. U. 604) das Anzeichen einer näheren Beziehung dieses Geschlechtes zum Lupercalienculte wäre (s. unten), so müsste es um so wahrscheinlicher sein, dass der gleichzeitige C. Acilius aus genauer Kunde der Festgebräuche heraus seinen Bericht über den Ursprung des Festes modelte. Man könnte versucht sein daraus einen Rückschluss auf folgende Stücke des Brauches selbst zu machen: 1. Das Opfer fand zur Mittagszeit statt. 2. Hieran schloss sich zunächst ein Scheinkampf und eine Lithobolie. 3. Die beiden Lupercalgenossenschaften laufen in Intervallen und getrennten Haufen, jede für sich. 4. Am Opfermahle haben nur die Fabier Theil, nicht die Quinctier. Wieweit aber diese Conjectur zutrifft, muss unentschieden bleiben. Der Kampf und die Lithobolie scheint doch der zu den Lupercalien in keiner Beziehung stehenden Erzählung des Fabius Pictor entnommen. Hinsichtlich der Ausschliessung der Quinctier vom Opferschmause aber äussert Hartung Röm. Myth. II 181 die unbewiesene und unwahrscheinliche, aber ebenso wenig mit sicheren Gründen zu widerlegende Vermuthung, hier sei dem Schriftsteller eine Verwechselung mit dem bekannten Verhältniss der Potitier und Pinarier im Cultus des Hercules an der Ara Maxima begegnet.

Die Collegien der Luperci waren ursprünglich wohl Gentilgenossenschaften, später wurden auch Mitglieder anderer Geschlechter in das Collegium aufgenommen, doch mussten nun wahrscheinlich wenigstens jene beiden mit dem Messer berührten Jünglinge der eine ein Fabier, der andere ein Quinctier sein. Sie waren die Anführer der umlaufenden Schaar, spielten eine auszeichnende Rolle und trugen vielleicht κατ' ἐξοχὴν den Namen Lupercus als Ehrentitel auf ein Jahr, bis mit dem Feste des neuen Jahres ein anderer Lupercus an ihre Stelle trat, geradeso wie in deutschen Städten der den Mai als Repräsentant des Frühlingsgenius

einreitende Maigraf Namen und Würde ein Jahr lang behielt, und wie Schnitter oder Binder der letzten Halme ein ganzes Jahr lang Wolf, Bock, Hahn u. s. w. genannt werden. Diese Sätze gründen sich auf die nachstehenden Thatsachen. In einem von Plutarch (Rom. 21) bewahrten Auszuge aus Butas, einem Griechen, der nach dem Muster des Kallimachus den Ursprung auffallender römischer Gebräuche aus alten Sagen zu erklären suchte, heisst es, das Lupercalienfest werde zur Erinnerung daran gefeiert, dass Romulus und Remus nach Besiegung des Amulius voll Freude nach dem Orte gelaufen seien, wo sie die Wölfin einst gesäugt habe; wie Romulus und Remus damals mit dem Schwerte in der Hand von Alba Longa fortgerannt seien, liefen jetzt die edelen Jünglinge (*τρέχειν τοὺς ἀπὸ γένους*) die Begegnenden schlagend, und das blutige Schlachtmesser werde ihrer Stirn genähert als Sinnbild der Todesgefahr, in der jene einst geschwebt hätten, die milchgetränkte Wolle als Andeutung der Nahrung, die sie von der Wölfin empfangen. Diese ätiologische Deutung setzt voraus, dass jene beiden Jünglinge, die Plutarch in seinem Auszuge aus Butas mit denselben Worten (*ἀπὸ γένους*) als besonders vornehm aus der Zahl der übrigen hervorhebt, wo nicht die alleinigen Läufer, so doch die Anführer des Laufes waren; sie war unmöglich, wenn dieselben bei dem Umlaufe eine passive oder untergeordnete Rolle spielten.[1] Uebrigens hat schon Hartung (II S. 178) eingesehen, dass die mit dem Opferblut bestrichenen Jünglinge wahrscheinlich die beiderseitigen Führer waren. Dies macht nun auch noch ein anderer Umstand glaublich. Paulus Diaconus nämlich, der durch Festus und Verrius Flaccus auf Varro zurückgeht, leitet den Namen der Luperci Fabiani und Quinctiliani 'a Favio et Quintilio *praepositis* suis' ab, offenbar, weil der Regel nach je ein Fabier und ein Quinctier[2], deren es

[1] Vergl. auch Val. Max. II 2, 9.

[2] Die Schriftsteller brauchen die Formen Lupercus Quinctilius und Quinctilianus; auf Inschriften dagegen ist der Name Quinctialis geschrieben. Mommsen R. G. I 53 wies nach, dass letztere Form die ältere und richtige sei, so dass die zu den ältesten römischen Ge-

immerhin noch mehrere in der Genossenschaft geben mochte, während die übrigen auch anderen Geschlechtern angehörten, ihr Anführer sein musste. Nun hat aber Mommsen (Röm. Forsch. I Berl. 1864 S. 17. 29) bereits auf die Thatsache hingewiesen, dass der Vorname Kaeso als patricischer sich lediglich bei den Fabiern und Quinctiern finde, und vermuthet, derselbe möge mit dem Lupercalienbrauche zusammenhängen und auf das dabei vorkommende Riemenschlagen zurückgehen. Die vom Participium Pass. hergenommene Form Kaeso konnte aber wohl schwerlich den Schlagenden bedeuten, sondern ist, wie von nasus Naso, der eine (grosse) Nase hat, von caesa Hieb (vergl. caesum Einschnitt, Komma) in der Bedeutung einen Hieb habend abgeleitet, indem man die Berührung der Stirn mit dem Opfermesser als einen symbolischen Hieb oder Schnitt ausdeutete oder wirklich einst in Milderung roherer Sitte an Stelle eines Hauteinschnitts treten liess. Mithin wird Mommsens Ausführung dahin zu modificiren sein, dass Mitglieder derselben Geschlechter, welche die Praepositi stellten, auch der dem Mahle und Umlauf voraufgehenden Ceremonie unterlagen und einen daher rührenden Beinamen zum Vornamen machten. Zwar mögen jene beiden patricischen Geschlechter schon frühe sich genöthigt gesehen haben in gewissen Fällen die Ehre mit Mitgliedern einer anderen Familie zu theilen; schon in den Jahren 450 und 399 v. Chr. weisen die Consularfasten den Vornamen Kaeso in der Familie der Duilier auf, um 150 in derjenigen der Acilier; kurz vor (nach?) Caesar gelangt sogar ein Freigelassener, der durch Heirath mit einer Erbtochter des altadeligen Geschlechtes der Geganier zu Reichthum und Würden emporsteigt, zur Stellung des 'magister Lupercorum' (Mommsen C. J. L. I n. 805), ungefähr um dieselbe Zeit ein mit dem Bürgerrecht beschenkter Peregrine zu demselben Ehrenamt (Mommsen

---

schlechtern gehörigen Quinctier, nicht die jüngere Familie der Quinctilier, den Genossenschaften den Namen gaben, deren ursprünglich alleinige Inhaber, deren spätere Vorsteher sie nach obenstehender Auseinandersetzung waren.

C. J. L. I S. 206. 186. Henzen n. 6010). Wenn die Inschriften Orelli 2256. 4920 echt sein sollten, in denen von einer mehrmaligen Uebernahme des Luperkenamtes die Rede zu sein scheint (die erste Inschrift ist jedoch der Fälschung verdächtig, bei der zweiten die Auslegung unsicher), so wäre dieser Wechsel des Amtes mit der Ständigkeit der Sodalitas doch wohl am besten durch die Annahme zu vereinigen, dass von dem Praepositus oder Magister als Lupercus *κατ' ἐξοχήν* die Rede war, und dass dieser aus der Zahl der Mitglieder des im übrigen ständigen Collegiums alljährlich durch eine besondere Neuwahl hervorging. Hierauf leitet aber auch eine unzweifelhaft echte Inschrift aus späterer Zeit (Orelli 2253, vergl. Mommsen a. a. O. S. 206), auf welcher ein freigelassener Unterbeamter (Viator Aed. Pl.; Accensus Cos.) sich Lupercus Quinctialis vetus nennt, schwerlich, wie Orelli wollte, zum Unterschiede vom Collegium der Luperci Julii, sondern als Lupercus des alten Jahres im Gegensatz zu dem schon erwählten Lupercus des neuen Jahres (Lupercus designatus, Orelli 2251). Genau in dem nämlichen Sinn braucht Livius III 64 tribuni veteres für die Tribunen des zuletzt vergangenen Jahres. Sei nun diese Auffassung richtig, oder müsste den Zeugnissen entnommen werden, dass die neuernannten Luperci vor dem Eintritt ins Collegium (?) bis zur wirklichen Einführung designati, nach dem Austritt aus der Genossenschaft aber noch als ehemalige Luperci (Luperci veteres, vergl. anciens magistrats) bezeichnet wurden, jedenfalls machten ausser den beiden Anführern viele Jünglinge aus guten Familien, zum Theil noch zarten Alters, nur mit einem Schurze bekleidet und in neuerer Zeit nach dem Muster griechischer Gymnasten mit Oel gesalbt als Mitglieder jener beiden Collegien den Umlauf mit. Caesar stiftete und dotirte i. J. 44 v. Chr. noch eine dritte Genossenschaft, die ihm zu Ehren den Namen der Luperci Juliani trug. Auch sie hatte einen Anführer. Als solcher fungirte der damalige Consul M. Antonius, der bei dem Umlauf Caesar die Krone bot. Die Verflechtung mit der neubegründeten Monarchie brachte während der Bürgerkriege das ganze Institut der Lupercalien in Misscredit und Abgang, bis die Restauration

unter Augustus dasselbe in der von Caesar reformirten Form[1] und Ausstattung wiederherstellte und mit neuem Glanze belebte; nur wurde ein reiferes Alter zum Eintritt in das Colleg zum Beding gemacht.[2] Der Umlauf der Luperci umschrieb den Umkreis der palatinischen Altstadt,[3] seit Caesar dehnte sich derselbe auch noch auf andere Strassen und Plätze aus,[4] von einer erwartungsvollen und der Segnungen des heiligen Umgangs begierigen Menge dicht umdrängt (gregibus humanis cinctum)[5], es scheint, dass unter anderen auch die equites equo publico daselbst Aufstellung genommen hatten.[6] Unter Scherzen, lasciven Redensarten und Gesängen[7], in denen hauptsächlich der Lebenswandel bekannter Personen durchgehechelt und verspottet wurde[8], schlugen die Luperci mit den aus Fellen der geopferten Ziegen geschnittenen Hautstreifen alle, die

---

[1] Becker-Marquardt IV 406, Anm. 2778. Cic. Phil. XIII 15, 31. Cic. ad Caes. jun. l. II bei Nonius S. 187. Monum. Ancyr. IV 2.

[2] Sueton. Octavian. 31: Lupercalibus vetuit currere imberbes.

[3] Varro de L. L. VI 34: quod tum februatur populus, id est Lupercis nudis lustratur antiquom oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum. Augustin. de C. D. XVIII 12: Nam et Lupercorum per sacram viam ascensum atque descensum sic interpretantur. Dionys. I 80: *περιελθεῖν δρόμῳ τὴν κώμην.*

[4] Plut. Caes. 61: *διαθέουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν.* Plut. Ant. 12: *Ἦν μὲν γὰρ ἡ τῶν Λυκαίων ἑορτὴ Ῥωμαίοις, ἣν Λουπερκάλια καλοῦσι, Καῖσαρ δὲ κεκοσμημένος ἐσθῆτι θριαμβικῇ καὶ καθήμενος ὑπὲρ βήματος ἐν ἀγορᾷ τοὺς διαθέοντας ἐθεᾶτο.* Es sind die Rostra aedis Divi Julii gemeint bei der Regia in der Nähe des Castortempels. Vergl. Jordan im Hermes 1873 S. 276 ff.

[5] Varro a. a. O.

[6] Becker-Marquardt IV 405, Anm. 2776.

[7] Gelasius advers. Andromachum (Baronii annales ecclesiast. Antverp. 1596 VI 514, v. J. 496): 'Dicite, inquam, Lupercaliorum patroni et revera divinitatis ludibria et cantilenarum turpium defensores, digni magistri vesaniae et qui non sine causa sana capita non habetis, digni hac religione, quae obscoenitatum et flagitiorum vocibus celebratur, videritis ipsi, quid vobis salutis impendat, quae tantam moribus labem perniciemque proponit.

[8] Gelasius a. a. O.: Nec est, quod dicatis, potius haec agendo et facinora uniuscuiusque vulgando deterreri a talibus commissis animos et pudore refrenari, ne de his publica voce cantetur;

ihnen in den Weg kamen,[1] besonders aber Frauen;[2] diese vornehmlich boten ihnen entweder den *Rücken* oder *beide Hände* dar, um darauf den segnenden Schlag zu empfangen.[3] Die Wirkung dieser Ceremonie, beziehungsweise sie selbst pflegte man mit den Worten februare,[4] februatio zu bezeichnen, Ausdrücken, die in den Pontificalbüchern mit purgare, lustrare, *καθαίρειν*[5] umschrieben wurden, wie denn auch die Hautstreifen selbst februa[6],

---

quando (sicut ille ait) non tam deterrere, quam admonere animos haec ludibria videantur et sicut ille dixit

iram atque animos a crimine sumunt.

Eo impudentiores effecti, quo crimine publicato expositaque verecundia nihil superest omnino quod pudeat nec habet quod metuatur publicari, sed jam se fiducialiter exerat, qualis in propatulo non per coërcitionem sed potius per quandam laetitiam et celebritatem nominum decantata est quaelibet illa persona. Vergl. Nicol. Damasc. in Feder Excerpta e cod. Escurial. S. 145: *μετὰ δὲ ταῦτα ἑορτὴ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐγένετο χειμῶνος, Λουπερκάλια καλεῖται, ἐν ᾗ γηραιοί τε ὁμοῦ πομπεύουσι καὶ νέοι γυμνοὶ ἀληλιμμένοι τε καὶ διεζωσμένοι, τούς τε ὑπαντῶντας καταχερτομοῦντες καὶ τύπτοντες αἰγείοις δοραῖς.*

[1] Plut. Anton. 12: *διαθέουσι — σκύτεσι λασίοις καθικνούμενοι μετὰ παιδιᾶς τῶν ἐντυγχανόντων.* Plut. Caes. 61: *διαθέουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν γυμνοὶ σκύτεσι λασίοις τοὺς ἐμποδὼν ἐπὶ παιδιᾷ καὶ γέλωτι παίοντες.* Varro a. a. O: tum (Lupercalibus) februatur populus.

[2] Paulus Diac. 57: Mos enim erat Romanis in Lupercalibus nudos discurrere et pellibus obvias quasque feminas ferire.

[3] Ov. Fast. II 443: sua terga maritae pellibus exsectis percutienda dabant. Plut. Caes. 61: *πολλαὶ δὲ καὶ τῶν ἐν τέλει γυναικῶν ἐπίτηδες ὑπαντῶσαι παρέχουσιν ὥσπερ ἐν διδασκάλου τῷ χεῖρε ταῖς πληγαῖς.* Juvenal. II 142: Steriles moriuntur —, nec prodest agili palmas praebere Luperco.

[4] Paulus Diac. 85: Lupercalia, quo die mulieres februabantur a lupercis. Varro a. a. O.

[5] Lyd. de mens. IV 20: *φεβρουάρε τὸ καθᾶραι τὰ ποντιφικάλια βιβλία καλεῖ.* Varro de L. L. VI 13: Februum Sabini purgamentum, et in sacris nostris verbum; nam et Lupercalia februatio, ut in Antiquitatum libris demonstravi. Ov. Fast. II 19: Februa Romani dixere piamina patres. Dionys. I 80: *τοῦτο δὲ καθαρμόν τινα τῶν κωμητῶν πάτριον ἐδύνατο, ὡς καὶ νῦν ἔτι δρᾶται.*

[6] Servius zu Verg. Aen. VIII 343: Nam pellem ipsam capri veteres februum vocabant. Paulus Diac. a. a. O: Quaecumque denique

der Tag des Festes dies februatus, der noch durch eine andere Februation (an den Kalenden) ausgezeichnete Monat desselben Februarius sc. mensis genannt ist.[1] Die Reinigung bezog sich zwar auch auf das sittliche Gebiet[2], jedoch vorzugsweise auf das Leibesleben. Ovid sagt Fast. II 29 vom Ausdrucke februum redend ausdrücklich: 'Denique quodcumque est, quo corpora nostra piantur, hoc apud intonsos nomen habebat avos'. Worin das Wesen dieser Reinigung bestand, ersieht man daraus, dass das christliche Rom an der Feier der Lupercalien mit äusserster Zähigkeit festhielt, weil der Volksglaube behauptete, dass die Feier der Lupercalien Pest und böse Krankheiten vernichte und fern halte, Gesundheit und Leben der Landeseinwohner wahre, die Unterlassung des Festes Seuchen herbeiziehe oder wachrufe.[3] Mithin ist die

purgamenti causa in quibusque sacrificiis adhibentur, februa appellantur. Id vero, quod purgatur, dicitur februatum.

[1] Plut. Rom. 21: *Τὰ δὲ Λουπερκάλια τῷ μὲν χρόνῳ δόξειεν ἂν εἶναι καθάρσια · δρᾶται γὰρ ἐν ἡμέραις ἀποφράσι τοῦ Φεβρουαρίου μηνός, ὃν καθάρσιον ἄν τις ἑρμηνεύσειε, καὶ τὴν ἡμέραν ἐκείνην τὸ παλαιὸν ἐκάλουν Φεβράτην.* Vergl. Plut. Quaest. Rom. 68. Varro a. a. O: Rex quom ferias menstruas Nonis Februariis edicit, hunc diem februatum appellat. Paulus Diac. a. a. O: Februarius mensis dictus, quod tum, id est extremo mense anni, populus februaretur, id est lustraretur ac purgaretur — is quoque dies Februatus appellabatur.

[2] Ov. Fast. II 35: Omne nefas omnemque mali purgamina causam credebant nostri tollere posse senes.

[3] Papst Gelasius in seiner Epistel adversus Andromachum Senatorem (den Bruder des magister officiorum Faustus) caeterosque Romanos, qui Lupercalia secundum pristinum morem colenda constituebant, führt den Römern den Widerspruch zu Gemüth, den sie begehen, indem sie den alten Brauch festhalten, den sie nicht mehr in Person, sondern durch schlechtes Gesindel ausführen lassen: Si magna sunt, si divina, si salutifera, si in his vitae vestrae pendet integritas, cur vos pudet per vos ipsos talia celebrare? (Baronius a. a. O.). Vergl. ebds. S. 512: Quomodo autem non in hanc partem recidit, qui cum se Christianum videri velit et profiteatur et dicat, palam tamen publiceque praedicare non horreat, non refugiat, non pavescat, ideo morbos gigni, quia daemonia non colantur et deo Februario non libetur? Gelasius sucht die Nichtigkeit dieses Glaubens zu erweisen, indem er einmal darauf hinweist, dass trotz der in Rom stets gefeierten Lupercalien Livius

Reinigung zu verstehen im Sinne der Vernichtung aller dem Wachsthum und Gedeihen des Körpers schädlichen und hinderlichen Stoffe (omnem mali causam) oder vielmehr dämonischen Mächte (Krankheitsgeister), welche nach der Anschauung des Alterthums gerne als Schmarotzer dem Leibe einwohnend gedacht werden. Es ist wohl deutlich, welches Interesse jedermann daran hatte von den heiligen Hautstreifen berührt zu werden, insofern er davon Gesundheit und Wohlsein für das ganze Jahr zu erlangen hoffte. In Bezug auf das weibliche Geschlecht äusserte sich diese Wirkung vermeintlich besonders darin, dass Ehefrauen von allen verderblichen Einflüssen befreit wurden, welche sie hinderten Mütter zu werden, weshalb vorzugsweise solche Frauen, die bisher verschlossenen Leibes geblieben waren, das Heilthum der Lupercalien suchten.[1] Selbst Jungfrauen unterzogen sich dem Brauche, um im Falle der Vermählung dem Gatten die Fähigkeit erwünschter Familienvermehrung zuzubringen.[2] So sehr trat unter allen erhofften Heilwirkungen des Festes die Beziehung auf den Kindersegen in den Vordergrund, dass die Schriftsteller grossentheils ihrer allein gedenken, und dass die theologische Speculation ge-

---

sehr viele und verheerende Seuchen zu verzeichnen gehabt habe; dass zu seiner Zeit Etrurien, die Aemilia menschenleer geworden seien, obwohl in der Hauptstadt die Lupercalien noch fortbestünden, in Campanien aber dieselbe Entvölkerung herrsche, die doch nimmermehr durch Aufhebung der Lupercalien hervorgerufen sein könne, da solche hier niemals bestanden. Als kürzlich Kaiser Anthemius (467—473) nach Rom kam, seien die Lupercalien gefeiert, und dennoch eine furchtbare Pest ausgebrochen. Andererseits wisse Livius nichts davon, dass das Lupercalienfest zur Abwehr von Krankheiten gestiftet sei, sondern nach ihm gehe dasselbe nur die Fruchtbarkeit der Weiber an.

[1] Ov. Fast. II 423 ff: Nupta quid exspectas? Non tu pollentibus herbis, nec prece, nec magico carmine mater eris. Excipe foecundae patienter verbera dextrae. Jam socer optatum nomen habebit avi. Plut. Rom. 21: *Αἱ δ' ἐν ἡλικίᾳ γυναῖκες οὐ φεύγουσι τὸ παίεσθαι νομιζουσαι πρὸς εὐτοκίαν καὶ κύησιν συνεργεῖν.*

[2] Serv. zu Verg. Aen. VIII 343: Nonnulli propter sterilitatem hoc sacrum dicunt a Romulo constitutum ideoque et *puellae* de loro capri caeduntur, ut careant sterilitate et fecundae sint.

schäftig war, aus ihr als dem Hauptstück und Mittelpunct der Begehungen den Urheber des Brauches zu errathen. Die nächste Vermuthung richtete sich naturgemäss auf die Geberin des Eheglücks und eines glücklichen Wochenbettes, Juno Lucina,[1] und es entstand daher die ätiologische Sage, da die Ahnmütter der Römer, die geraubten Sabinerinnen, unfruchtbar blieben, habe Juno in ihrem heiligen Haine an den Esquilien die Mahnung vernehmen lassen: 'Italidas matres sacer hircus inito!' Durch Stiftung des Lupercalienbrauches sei diese Weisung erfüllt, worauf mit Lucinas Hilfe die Weiber schwanger wurden.[2] Diese historische Combination hatte eine weitere zur Folge. Da es nämlich in Rom wohlbekannt war, dass die Juno Sospita (Sispita) in Lanuvium, auch eine Göttin der Fruchtbarkeit, nach Roscher eine ursprüngliche Mondgöttin, welche als Vorsteherin der menstrua purgatio der Frauen auch 'februlis, februalis, februata' war,[3] mit einem Ziegenfell bekleidet dargestellt wurde,[4] leitete man auch den Schurz der Luperci von Juno ab und bezeichnete denselben als 'Gewand der Juno' (amiculum Junonis).[5] Da aber nach Ausweis der Kolossalstatue der Sospita (Museo Pio Clementino II 21 = Clarac pl. 418, 731) das amiculum Junonis — der Nebris ähnlich — aus einem über die Schulter geschlagenen, dem Gewande aufliegenden und über den Rücken herabhängenden Ziegenfelle bestand, dessen Kopf zugleich als Helm diente, dessen Füsse über der Brust in Knoten geschlagen waren, während das Bocksfell der Luperci die Lenden umgürtete (o. S. 75), mithin dem Bocksfellschurz der Satyrn auf der hellenischen Bühne ähnlich war, so ist es wahrscheinlich, dass

---

[1] Preller Röm. Myth. 242—245. W. Roscher Juno und Hera Leipzig 1875, S. 16 ff.

[2] Ov. Fast. II 429 ff.

[3] Preller Röm. Myth. 247.

[4] W. Roscher Juno und Hera S. 21. 35.

[5] Paul. Diac. a. a. O: Februarius mensis dictus — vel a Junone Februata, quam alii Februalem, Romani Februlim vocant, quod ipsi eo mense sacra fiebant eiusque feriae erant Lupercalia, quo die mulieres februabantur a lupercis amiculo Junonis.

ein engerer historischer Zusammenhang zwischen beiden Insignien nicht bestand, mithin die Betheiligung der Juno bei den Lupercalien der theologischen Gelehrsamkeit und keineswegs dem alten Volksglauben angehörte. Dieser wusste dagegen noch von anderen Verhältnissen, in welchen sich die Segenskraft des Brauches wirksam zeigte. Der Umzug der Luperci theilte seine heilbringende Wirkung dem gesammten Umkreise, dem Boden mit, den der Lauf berührte[1] oder umschrieb, ja er hob angeblich, wie die Unfruchtbarkeit der berührten Frauen, so in Roms Umgegend die Unfruchtbarkeit der Aecker auf[2] und brachte erwünschtes Wachsthum.[3]

§ 2. DER NAME LUPERCI.

Wir beginnen unsere sachliche Erörterung des Lupercalienbrauches mit der Untersuchung über die Bedeutung des Namens, da eine solche, falls sie zu einem reinen Ergebniss geführt werden könnte, Aufschluss über die Grundbedeutung des Festes geben müsste. Leider aber kommt eine gewissenhafte Erwägung der sachlichen und lautlichen Verhältnisse nicht darüber hinaus, unter mehreren Möglichkeiten das Wahrscheinlichere herauszufinden und vorläufig als wahr anzunehmen. Der nächste Gedanke richtet sich

---

[1] Ov. Fast. II 31: Secta quia pelle Luperci omne solum lustrant.

[2] Gelasius, der aus dem Livius herausgelesen hat, in älterer Zeit hätten die Lupercalien nur den Zweck gehabt, die Fruchtbarkeit der Frauen zu erwecken, polemisirt a. a. O. S. 513. 514 gegen die (jedenfalls aus uralter Zeit überlieferte, von ihm mit Unrecht für modern gehaltene) Ueberzeugung seiner Zeitgenossen, das Fest äussere Einfluss auf das Gedeihen der Ackerbestellung in Roms Umgegend: Ut sterilitas sit continuata terrarum, Lupercalia sublata fecerunt, an nostrorum merita peccatorum? Sterilitas certe feminarum debuit provenire, propter quam auferendam Lupercalia instituta iactantur, non sterilitas terrarum, propter quam Lupercalia non sunt instituta.

[3] Lydus de mens. IV 20: *Ἀνύσιος δὲ ἐν τῷ περὶ μηνῶν Φεβρουῦον τὸν καταχθόνιον εἶναι τῇ Θούσκων φωνῇ λέγει, καὶ θεραπεύεσθαι πρὸς τῶν Λουπερκῶν ὑπὲρ ἐπιδόσεως τῶν καρπῶν.*

auf die Analogie von Luperci mit den ähnlich klingenden Worten wie nover-ca, *alter-cus (Stammwort zum Verbum altercor), Mamer-cus, *pater-cus (Simplex von Paterc-ulus vergl. pater-nus). Alle diese Worte enthalten das Suffix -co, im übrigen aber sehr verschiedene Stämme. Mamercus, patercus gehen auf die Substantivformen Ma-mert-, pa-tr- zurück, al-ter-cus (der andersauftretende, Gegner), nov-er-ca (die neuere sc. Mutter) sind durch das Comparativsuffix -ter -er von den Adjectiven alius, novus abgeleitet. Gleiche comparative Bildungen sind hester-nus, aeter-nus, hodier-nus, noctur-nus. (Zs. f. vgl. Spr. III 166. XV 159). Lupercus würde diesen Analogien zu Folge entweder auf ein Substantiv oder ein Adjectiv luper zurückführen, das nach keiner Analogie von lupus Wolf abgeleitet sein könnte, sondern im ersteren Fall etwa wie puer (Wurz. pu zeugen) unmittelbar von einem Verbalstamm lup-, in letzterem als Comparativform von einem Adjectiv lupus gebildet sein müsste. Beide Formen finden sich nicht allein nicht vor, sondern es fehlt auch jede Spur ihres einstigen Daseins in irgend einem verdunkelten oder halbverschollenen Sprachrest. Zwar ein naheliegendes Seitenstück scheint uns die völlige Ableugnung einer Erklärung des in Rede stehenden Wortes auf dem bisher eingeschlagenen Wege zu verbieten: die beiden Familien der Potitier und Pinarier, welche nahe bei dem Lupercal den Dienst des Sancus-Hercules an der Ara Maxima versahen, hiessen Cupenci. Ein cupen-is oder cupen-us, woher dieses Wort (gleich juven-ca von juvenis) abgeleitet sein muss, ist ebenso unerhört als luperus; beide Formen könnten mit einander untergegangen sein; aber im höchsten Grade verdächtig und, wie ich glaube, entscheidend ist es, dass weder für die Wurzel noch für das Suffix von lupercus ein passendes Analogon im italischen Sprachgebiet aufzufinden ist.

Geben wir den Versuch auf, luperci aus lupus Wolf mit mehreren suffixalen Elementen zu erklären, so bietet sich die zweite Möglichkeit, das Wort als Zusammensetzung aufzufassen. Schon die Alten deuteten es als Wolfsabwehrer von lupus und arceo. Diese Ableitung empfiehlt sich aus lautlichen Gründen in hohem Grade. Nach der Analogie

vieler anderer zusammengesetzter Wörter (publicola, agricola, carnivorus u. s. w.), deren zweiter Compositionstheil den entsprechenden Verbis theils coordinirt ist, theils als Stammwort zu Grunde liegt (vergl. aedi-tuus, alti-sonus, quadri-jugus, ossi-fragus neben tueor tuor, sonare, tonare, jungere, frangere), kann auch lup-ercus regelrecht aus lupus und -arcus neben arceo gebildet sein. Ein genaues Analogon gewährt multi-vidus neben video. Die Schwächung des e aus a entspricht der entschiedenen Vorliebe des lateinischen r für diesen Laut. So gut mithin die Uebersetzung von luperci durch Wolfsabwehrer aus sprachlichen Gründen sich rechtfertigen liesse, so wenig passend erscheint sie, wenn man den Ritus der Lupercalien mit der Fackel sachlicher Kritik beleuchtet. Denn 'Wolfsabwehrer' konnten die Umläufer doch nur in dem Falle sich nennen, wenn ihre Begehung ausschliesslich oder ganz vorwiegend einen pastoralen Zweck, das Gedeihen der Heerden u. s. w. verfolgte. Nichts aber davon ist bemerkbar; Menschen werden geschlagen, nicht Thiere, die Aecker sollen fruchtbar werden; und wenn wir auch etwa annehmen dürfen, dass in älterer Zeit neben Menschen und Pflanzen die Heerde als Object der Heilswirkungen nicht vergessen ward, so stand dieselbe doch auch damals nicht in vorderster Reihe; denn um die Mauern der ältesten palatinischen Stadt, um den Wohnsitz der Menschen, nicht um die Grenzen der Viehweide und der Saatäcker geschah der segenheischende Umzug. Zwar Hartung vermuthet, dass die Luperci, als die palatinische Stadt noch klein war, ins Freie hinaus zu den Heerden und ihren Hütern gelaufen seien, und führt dafür öfters Varros Worte, die Stadt sei von Menschenheerden (gregibus humanis) umstellt (o. S. 81), sodann die Sage an, dass Romulus und Remus den Brauch zum Andenken an eine Errettung ihrer Heerden aus Räuberhänden gestiftet (o. S. 75). Aber ersterer Grund ist völlig nichtig, und auch die Errettung der Heerde fliesst aus der älteren Gestalt der Sage vom Romulus, wie Fabius Pictor sie kennt (o S. 76), welche durch ihre Uebereinstimmung mit der Geschichte des Cyrus als mythisch, nicht ätiologisch sich erweist. Gleich-

wohl dürfte auch so noch gefragt werden, ob nicht etwa die Abwehr von Wölfen in figürlichem Sinne, das heisst von bösen Dämonen, die Krankheit und Misswachs verursachen, gemeint sei. Die Spuren einer diese Auffassung begünstigenden Anschauung, welche als Kehrseite derjenigen von den Hirpi Sorani[1] sehr wohl möglich wäre, sind indessen sehr schwach[2], und schon die Anknüpfung der Sage von den Kindern Romulus und Remus und der säugenden Wölfin an das Lupercal spricht wenigstens dafür, dass das noch lebendige Sprachgefühl einer ziemlich frühen Zeit von der Zusammensetzung des Wortes luperci aus lupus und arceo nichts wissen wollte.

[1] Vergl. dass der Werwolf im Kornfeld drin sitzt, nach anderen in einem solchen keine Macht über den Menschen hat u. s. w. Roggenwolf[2] 44.

[2] Im römischen Hochzeitsbrauch bestrich die Neuvermählte Schwelle und Thürpfosten mit Wolfsfett, damit die Geister der Unfruchtbarkeit nicht Einlass fänden, 'ne quid mali medicamenti inferretur', Masurius bei Plin. H. N. XXVIII 9, 37. Vergl. Serv. zu Verg. Aen. IV 458. Auch der Rachen diente gegen Bezauberung. 'Veneficiis rostrum lupi resistere inveteratum aiunt, ob idque villarum portis, praefigunt.' Plin. H. N. XXVIII 10, 44. Das muss vielleicht so aufgefasst werden wie das folgende von Plinius empfohlene zauberische Abwehrmittel, als ein Vertreiben des Aehnlichen durch das Aehnliche. Plin. H. N. XXVIII 20, 81: Lupos in agrum non accedere, si capti unius pedibus infractis cultroque adacto paulatim sanguis circa fines agri spargatur atque ipse defodiatur in eo loco, ex quo coeperit trahi. Die Seele des vergrabenen Wolfs scheucht andere Wölfe zurück, wenn sie etwa auf den mit dessen Blut umschriebenen Aeckern arbeitende Hausthiere anfallen wollen. Anders in dem von Plinius ebds. angeführten Zauber: 'Aut si vomerem, quo primus sulcus eo anno in agro ductus sit, excussum aratro focus larum, quo familia convenit, absumat; ac lupum nulli animali nociturum in eo loco quam diu id fiat.' Hier soll die im Feuer des Larenaltars rothglühende Pflugschaar an jeder Stelle der gezogenen Furche den darüber schreitenden Wolf verbrennen. In diesen von Plinius erwähnten Beispielen ist aber nur vom wirklichen Wolfe die Rede; und aus verwandten, doch nicht ganz zutreffenden Analogien, wie diese, dass bei Viehseuchen der nordeuropäische Bauer ein Stück (Kuh, Schaf, Schwein oder Pferd) von der Art der krankgewordenen Thiere auf der Dorfgrenze vergräbt oder mit einem solchen Thiere eine Furche ums Dorf zieht, damit der in gleicher Thiergestalt gedachte Krankheitsgeist nicht hereinkomme, ist es keineswegs erlaubt, die Thatsache zu schliessen, dass die Römer die Krankheits- und Misswachsgeister in Wolfgestalt gedacht hätten.

Unter diesen Umständen glaube ich die von Schwegler R. G. I 361 empfohlene Deutung 'lupercus, Wolfsbock' vorziehen zu sollen, da dieselbe sprachlichen wie sachlichen Anforderungen gleichmässig sich zu fügen scheint.[1] Lup-erci gilt mir demnach entweder als Dvandvacompositum lupī-erci d. i. lupi hirci 'Wölfe und Böcke' oder als Karmadhâraya lupĭ-erci 'Wolfsböcke' (vergl. 'Werwolf, λυκάνθρωπος'). Aehnlich sind die Bildungen su-ove-taur-ilia, opi-cons-ivia, welchen Lup-erc-alia, der Name des Festes, ziemlich genau entspricht. Lat. hircus Bock, sabin. fircus, lebte in der römischen Lingua rustica in der dialectischen Form ircus,[2] geradeso wie lat. arena, harena sab. fasena; oedus aedus, hoedus, haedus, faedus, sab. fedus; ariolus, hariolus, fariolus; olus, helus und holus, folus; ordeum, hordeum, fordeum; eres, heres; erus, herus neben einander stehen.[3] Die indogerm. Grundform lautete bharka oder gharka, die altlateinische hercus (vergl. herba neben fibra, herus neben hira), woraus schon frühe ercus durch Verflüchtigung des Anlauts entstehen mochte. Lupi-erci aber musste durch Elision des ersten Vocals zu luperci werden, wie magnianimus, unianimis zu magnanimus, unanimis. Oder falls die Schwächung des rauhen h in den Spiritus lenis für die Entstehungszeit der Lupercalien noch nicht annehmbar sein sollte, so kann die Zusammenziehung von lupi-herci zu lup-erci gegenüber Beispielen wie ne-hilum (ne-filum) = nihil, nil, ne-hemo = nemo, ihimus (ifimus) = imus, prae-hibeo = praebeo, pre-hendo = prendo schwerlich einem Bedenken unterliegen. Wenn diese Etymologie richtig ist, so müssen die Luperci die Bedeutung von Böcken und Wölfen irgendwie in sich vereinigt haben.

---

[1] [Vergl. H. Jordan, krit. Beitrg. 164. Anm. d. Hrgb.]

[2] Quinctil. Institut. I 5, 19: Apud nos potest quaeri, an in scripto sit vitium, si h littera est, non nota. Cuius quidem ratio mutata cum temporibus est saepius; parcissime ea veteres usi etiam in vocalibus, cum aedos ircosque dicebant. Aus Hirquitali, irquitalli, τραγίζοντες, pueri primum ad virilitatem accedentes (Censor. de die nat. 14,7. Paul. Diac. 101. 105) lassen sich die beiden Formen irquus und hirquus Bock entnehmen.

[3] Corssen, Ausspr. I. Lpzg. 1858 S. 47. Ascoli in Zs. f. vgl. Spr. XVII 338 ff., 349 ff.

§ 3. DER UMLAUF DER BÖCKE.

Vom gemeinen Volke wurden sie geradezu als Böcke, creppi bezeichnet.[1] Es liegt freilich die Vermuthung nahe, diese Benennung sei lediglich eine spottweise Metonymie für die Bekleidung mit dem Ziegenfellschurz gewesen, und letzterer nichts anderes als die uralte Tracht der Landsleute in der römischen Campagna. Wer wüsste nicht, dass noch heute etwa vom oberen Tiber zwischen Terni und Civita Castellana bis zum Abfall der Volskerberge und dem Liris bei Hirten und Bauern ganz allgemein Felle von Zicklein schurzartig, also nur vorn, anstatt der Hosen, die beiden Beine bedecken? Reicht dieser Anzug bis in die altrömische Zeit hinauf? Wäre die Bedeutung Wolfsabwehrer doch die richtige, und hätten die Luperci aus sacralem Interesse eben nur archaistisch die Kleidung von Hirten in dem stabil gewordenen Brauche der Urzeit beibehalten? Die Möglichkeit einer bejahenden Antwort auf diese Fragen ist nicht abzuleugnen. Doch entscheidet für mich die nachstehende Erwägung zu Gunsten des Gegentheils. Zwar wird mehrfach von den Alten auf den hirtenmässigen Charakter der ganzen Lupercalienfeier angespielt (Becker-Marquardt IV 402, Anm. 2741), nicht aber die Tracht der Luperci als diejenige der Bauern bezeichnet, und selbst, wenn es nur zufällig sein sollte, dass die auf antiken Denkmälern dargestellte Kleidung römischer Bauern (Weiss Kostümkunde II 1011. Fig. 420. 421) weder mit der oben beschriebenen heutigen Bauerntracht noch mit dem die Scham umgürtenden Schurzfell der Luperci übereinkommt,[2] so hätte das Aussehen der letzteren, wenn es einfach dasjenige der häufig genug die Stadt besuchenden Landleute copirte, zu alltäglich erscheinen müssen, um zu verwunderndem Witze zu reizen. Auch würden

---

[1] Paul. Diac. 57: Creppos, id est lupercos, dicebant a crepitu pellicularum, quem faciunt verberantes. Vergl. ebds. 48: Caprae dictae, quod omne virgultum carpant, sive a crepitu crurum. Unde et crepas eas prisci dixerunt.

[2] Doch stimmt der nebrisartige Umwurf Fig. 420 (Micali Monum. d. antich. pop. ital. CXIV) zum amiculum Junonis o. S. 85.

dann nicht die bekleidenden Bocksfelle von den soeben zum Opfer geschlachteten Thieren hergenommen sein. Offenbar verräth dieser Umstand die Absicht, eine religiöse Idee auf symbolische Weise zum Ausdruck zu bringen. Zunächst wird die Ueberlegung durch einen griechischen Brauch gefesselt, bei welchem, ebenfalls an einem jährlichen Naturfest, zur Zeit der Sommersonnenwende, die in Procession daherziehenden jungen Männer mit den zottigen Fliessen frischgeschlachteter Schafe umgürtet waren. Dicaearch (Müller Frgm. hist. graec. II 262): *Ἐπ' ἄκρας δὲ τῆς τοῦ ὄρους κορυφῆς σπήλαιόν ἐστι τὸ καλούμενον Χειρώνιον, καὶ Διὸς ἀκταίου ἱερὸν, ἐφ' ὃ κατὰ κυνὸς ἀνατολὴν κατὰ τὸ ἀκμαιότατον καῦμα ἀναβαίνουσι τῶν πολιτῶν οἱ ἐπιφανέστατοι καὶ ταῖς ἡλικίαις ἀκμάζοντες, ἐπιλεχθέντες ἐπὶ τοῦ ἱερέως, ἐνεζωσμένοι κώδια τρίποκα καινά.* Ueber die Anschauungen, aus welchen dieser Brauch hervorging, sind wir des Näheren nicht unterrichtet. Wenn aber Welcker und Preller[1] mit Recht denselben dem Cultus des Hermes *κριοφόρος* zu Tanagra in Boeotien vergleichen, bei welchem behufs Fernhaltung der Pest der schönste Ephebe auf seiner Schulter ein Bocklamm um die Stadt trug,[2] so erhellt, dass jene in die frischen Felle gehüllten Männer Widder vertraten, also selbst Schafböcke darstellen sollten. Wie sie nun so ihrerseits den Lupi Sorani zur Seite treten, erinnert der Ephebe von Tanagra an viele deutsche und französische Darstellungen des Getreidedämons (Roggenschwein u. s. w.), worin dieses mythische Wesen in der Weise vergegenwärtigt wird, dass man dem Binder oder Drescher des Letzten die es abbildende Kornpuppe auf den Rücken bindet. Die thiergestaltige Kornpuppe und der sie auf dem Rücken tragende Mensch zusammen stellen hier den theriomorphischen Getreidegeist mit menschenähnlichem Bewusstsein dar (vergl. BK. 612). So mochten auch im Brauche von Tanagra Lamm und Bursche

[1] Preller Gr. Myth. I³ 322. Welcker Gr. Götterlehre I 209, vergl. II 438.

[2] Pausan. IX 22, 2. Das unverstandene ältere Naturfest wird man erst später an den guten Hirten Hermes (Welcker II 438) geknüpft haben.

gemeinsam éinen Begriff ausdrücken, éin dämonisches Wesen mit Thiergestalt und Menschenbewusstsein vergegenwärtigen. Ganz ähnlich beweist jene der Juno in den Mund gelegte Mahnung 'Italidas matres sacer hircus inito' (o. S. 85), offenbar eine alte Formel, in Verbindung mit der Notiz über den Glauben an einen Gott Inuus[1] oder Lupercus und die Darstellung des letzteren in einem Cultbild, dass man das befruchtende Riemenschlagen, ja die ganze Action der Luperci, als die dramatische Vergegenwärtigung der That eines dämonischen Bockes oder vielmehr eines bocksgestaltigen Gottes, bezw. einer Schaar bocksartiger Geister betrachtete, deren Repräsentanten die Umläufer seien. Selbst dann, wenn dieser Dämon oder Gott nichts anderes wäre als eine jener in der römischen Religion so beliebten Personificationen einer bedeutungsvollen Handlung, eine Vergöttlichung des befruchtenden Riemenschlagens, so wird durch sein Dasein immerhin soviel bewiesen, dass die Benennung creppi die Luperci als Repräsentanten eines oder mehrerer bocksgestaltiger Dämonen bezeichnen sollte.

Es lässt sich aber — so scheint mir — nachweisen, dass die Auffassung der Luperci als creppi auf Ueberlieferung beruhen und mindestens bis in das sechste Jahrhundert der Stadt, ja bis in die Entstehungszeit der Lupercalien zurückreichen müsse. Seit dem Auftreten einer römischen Geschichtsschreibung begegnen wir der Erzählung, der Aboriginerkönig Faunus, der Sohn des Mars, habe einer vom Arkadier Evander geführten griechischen

[1] Liv. I 5: Jam tum in Palatino monte Lupercal hoc fuisse ludicrum ferunt. Ibi Evandrum — solemne adlatum ex Arcadia instituisse, ut nudi iuvenes Lycaeum Pana venerantes per lusum atque lasciviam currerent, quem Romani deinde vocaverunt Inuum. Justin. hist. XLIII 1: Post hunc tertio loco regnasse Faunum ferunt, sub quo Euander ab Arcadiae urbe Pallanteo in Italiam cum mediocri turba popularium venit; cui Faunus et agros et montem, quem ille postea Palatium appellavit, benigne assignavit. In huius (Palatini) radicibus templum Lycaeo, quem Graeci Pana, Romani Lupercum appellant, constituit; ipsum Dei simulacrum nudum caprina pelle amictum est, quo habitu nunc Romae Lupercalibus decurritur. Die Statue hiess also Lupercus.

Colonie den palatinischen Berg zur Ansiedelung überwiesen. Derselbe legte darauf eine kleine Stadt an, errichtete daselbst den Altar eines einheimischen Gottes, des Pan Lycaeus an der Stätte des davon sogenannten Lupercal und führte nach dem Vorbilde seiner Heimath die gottesdienstliche Begehung der Lupercalien ein.[1] Man hat längst erkannt, dass Evander nur eine griechische Uebersetzung des lateinischen Faunus und die Erzählung nichts anderes als eine der zahlreichen historischen Combinationen war, einfach entstanden aus der Ueberzeugung, der Lupercalienbrauch müsse griechischen Ursprungs sein, weil der arkadische Cult der Lykaia in der Nähe eines Heiligthums des Pan dasselbe zu sein schien.[2] Es liesse sich denken, dass dem unkritischen Eifer des ersten Urhebers dieser Combination die blosse Aehnlichkeit der Namen *Λύκαια* und Lupercalia und das den Kunstdarstellungen des Pan ähnliche Aussehen der Luperci als Vergleichspuncte genügt hätten, um darauf den Schluss zu gründen 'das Fest ist eine Begehung zu Ehren Pans und zwar des Pan Lycaeus.' Die Angabe Ovids, dass die Feier dem Faunus geweiht sei,[3] würde dann eine nur gelehrte Uebersetzung des durch blosse Conjectur hereingebrachten griechischen Gottes ins Römische sein; Jupiter, dessen Flamen dem Opfer assistirte, wäre vielleicht der wahre Eigner der Sacra, und Juno, seine Gattin, — was wir o. S. 86 abwiesen — mit Recht als Antheilhaberin an denselben genannt. Das ist nun aber nicht der Fall; Faunus war wirklich der Gott, welchem zu Ehren die Begehung angestellt wurde. Denn der Umstand, dass man die Einführung des Cults dem Evander (d. i. der gütige, also Faunus, nicht Pan) zuschrieb, dass man Faunus zum Verleiher d. i. ursprünglichen Eigenthümer des Grund und Bodens der Festfeier machte, beweist unumstösslich das

[1] Dionys. I 31. 32. L. Cincius Alimentus (210 v. Chr.) und Cassius Hemina (146 v. Chr.) sprachen sich so über den Ursprung der Lupercalien aus nach Servius zu Verg. Georg. I 10, vergl. Merkel Ov. Fast. S. CCII.

[2] Schwegler I 351. 354 ff.

[3] Vergl. Ov. Fast. V 101: Semicaper, coleris cinctutis, Faune, Lupercis. II 268: Fauni sacra bicornis eunt. II 361: Cornipedi Fauno caesa de more capella.

thatsächliche Vorhandensein der Beziehungen des Faunus zum Brauche bereits vor der Epoche, in welcher die Neigung zur Herleitung römischer Institute aus Hellas erwachte. Auch lässt sich noch deutlich die Reihenfolge der Entwickelungsmomente der landläufigen Tradition erkennen. Zuerst schrieb man dem Faunus selbst die Stiftung seines Cultus zu nach einem gewöhnlichen psychologischen Hergang, wie Hercules die Verehrung dieser Gottheit an der Ara Maxima, Demeter die Weihen in Eleusis, Jahve den mosaischen Gottesdienst eingeführt haben sollte. Die Identificirung der Lupercalien mit den Lycäen führte zur Herleitung des Cults aus Griechenland und zur Umtaufe des Faunus in Evander; da aber Faunus fortdauernd im lebendigen Gottesdienst der Lupercalien genannt wurde, trat euhemeristische Umwandlung desselben in einen vergötterten Aboriginerkönig und Urheber der Schenkung des Lupercal an Evander ein. Dem Faunus also war der Cult gehörig, ihm eignete der Altar in der Grotte; das Fest des Faunus in insula, zwei Tage vor den Lupercalien, an den Idus[1] bewährt, dass ihm zu diesem Zeitpunct eine Feier gebührte, während der dem Jupiter und der Juno Sospita gewidmete Gottesdienst schon an den Kalenden des Februar stattgefunden hatte:[2] ein neuer Grund zu dem Urtheile, dass die ihrem Ursprunge nach grundverschiedene Juno nur durch gelehrte Conjectur mit den Lupercalien in Verbindung gebracht, oder, falls sie wirklich neben Jupiter daran Antheil hatte, erst spät und nachträglich wegen Aehnlichkeit gewisser mit ihrem Cult verknüpfter Ideen und Symbole da hineingezogen sei. Nunmehr werden wir auch über das Lupercus genannte und wie die Luperci gekleidete Götterbild im Lupercal urtheilen müssen, dass es den Faunus darstellte, sei es als luporum exactor wie Silvanus, oder als das göttliche Urbild der Luperci, den Lupercus *κατ' ἐξοχήν*. Erstere Deutung hat dieselben Gründe gegen sich, welche uns verwehren wollten, die Luperci als Wolfsabwehrer zu fassen; wäre die o. S. 88 abgewiesene Etymologie aus lupus und arceo in

[1] Ov. Fast. II 193.

[2] Ov. Fast. II 55. Preller Röm. Myth. 247.

dieser neuen Modification, dass der Name Luperci vom Lupercus, dem wolfabtreibenden Gotte, ausgehe, dennoch anzunehmen, so würden die ersteren unmittelbar als Vervielfältigungen des Faunus, als Nachahmer der mythischen Fauni sich kundgeben. Ist dagegen Lupercus die auf Faunus und sein Cultbild vermuthlich erst in den letzten Jahrhunderten, seit dem Aufkommen der euhemeristischen Deutung der Cultstiftung, als Beiname übertragene Personification des Luperkenumlaufs (o. S. 90), so bleibt auch dann noch der Sache nach im wesentlichen dasselbe Verhältniss bestehen, und das Ergebniss steht fest: vor dem Eintritt der gelehrten Epoche, in noch rein nationaler Zeit galten die Luperci als Fauni, sie sollten der gläubigen Volksgemeinde anthropopathische bocksgestaltige Dämonen in leiblicher Versinnlichung vorführen. Die Benennung creppi rückt mit Wahrscheinlichkeit in höheres Alterthum hinauf und erhält eine tiefere Bedeutung.

Durch einige Züge des Lupercalienbrauches selbst gewinnen diese Schlussfolgerungen, wie es scheint, nicht allein Bestätigung, sondern auch den Stempel der bis in die Anfänge des Cultus hinaufreichenden Ursprünglichkeit. Mit dem vom Blute der Böcke, aus deren Haut die Umhüllung und die Peitschen der Luperci geschnitten wurden, gerötheten Schlachtmesser berührte man den beiden edeln Jünglingen, welche die Anführer des Luperkenzuges bildeten, die Stirne, wischte sofort das Blut mit in Milch getauchter Wolle wieder ab, worauf die Jünglinge lachen mussten und nun wohl als Luperci *κατ' ἐξοχήν* in die Bocksfelle eingekleidet wurden (o. S. 75). Welchen Sinn hatte diese auffallende Ceremonie? Die älteren Forscher haben fast einstimmig die Berührung der Stirne mit dem blutigen Messer als Ueberbleibsel eines ehemaligen Menschenopfers aufgefasst[1], und in der That leidet es wohl keinen Zweifel, dass dieser Ritus symbolisch andeuten sollte. auch die beiden Jünglinge müssten

---

[1] Böttiger kl. Schr. I 153. Schwegler I 363. Becker-Marquardt IV 405.

eigentlich geschlachtet werden. Damit aber erklärt sich noch nicht, warum das Messer vorher in Bocksblut getaucht war, warum nicht eine einfache Stirnritzung genügte. Fragen wir einmal bei ähnlichen Gebräuchen anderer Völker an. Wenn bei den Yorubas ein Thier für einen Kranken geopfert wird, sprengt der Priester das Blut an die Wand und bestreicht damit die Stirn des Patienten, in der Meinung, auf diese Weise das Leben des Opferthieres auf ihn zu übertragen.[1] In Griechenland bestand eine uralte und rohe Weise einen Meuchelmord zu sühnen (ἐξιλάσκεσθαι τὴν δολοφονίαν) darin, dass der Mörder dem Ermordeten die zerstückten Glieder unter die Achseln legte, dessen Blut kostete und ausspie und endlich das blutige Schwert am Haupte des Erschlagenen abstrich.[2] Folgen wir der einen oder der andern Analogie, so scheint jedesmal eine ideelle Identität der getödteten Böcke und der mit dem blutigen Messer bestrichenen Jünglinge angezeigt; im einen Falle wäre durch die Ceremonie ausgesprochen, dass das in den Böcken waltende Numen auf sie übertragen werde, den gleichen Gedanken verkörpert die Umschürzung mit den Häuten der eben getödteten Thiere; im andern wäre ebenfalls ausgedrückt, dass sie und die Böcke eins seien; mit letzteren gelten auch sie als getödtet und die Mörder wischen nun an ihrer, als der eigentlich Gemordeten Stirn die blutige Waffe ab, um sich von der Schuld und ihren Folgen zu reinigen. Wie verträgt sich damit die Auffassung der Luperci als Faune? Was hatte die Abwischung des Blutes mit Milch zu bedeuten? Diese Fragen scheinen sich zur Zufriedenheit zu lösen, sobald man den folgenden Gedankenzusammenhang gelten lässt.

Die in Bocksfelle gekleideten Luperci stellten Faune d. h. nach AWF. 200 Vegetationsböcke dar und zwar die in die Natur einziehenden Wachsthumsgenien des nach der Winter-

---

[1] Hoffmann bei Bastian Beitr. z. vergl. Psychologie 1868 S. 96.

[2] Schol. Apoll. Rhod. IV 478. Hermann Gottesd. Alterth. § 23, 23.

zeit zu neuem Leben erwachten Frühlings, geradeso wie der Julbock und die Habergeiss zu Weihnachten und die Habergeiss zu Fastnacht. Wie nun, wenn man im ältesten Italien, wie es zuweilen im Norden geschah (AWF. 197), den Vegetationsbock bei der Ernte oder durch den Winter getödtet sich vorstellte? Dann musste der im Frühling wieder einziehende Dämon als der zu neuem Leben auferstandene, wiedergeborene aufgefasst werden, geradeso wie beim Dreschfest der Buphonien (o. S. 69) der Tödtung des Stieres die Darstellung seiner Wiederbelebung folgte. War dies der Fall, so blieb der noch unbeholfenen Darstellungskunst schwerlich ein anderes Mittel diesen Gedanken zu versinnlichen, als indem man zuvor den Tod und dann das Wiederaufleben des Bockes sichtbar werden liess. Wir vermutheten AWF. 197, dass dies der Grund war, weshalb im Julspiele der Julbock erst todt zur Erde fällt und nachher wieder aufspringt. Hier offenbart sich uns nun der Grund, weshalb die Schlachtung der Böcke und die Blutbenetzung der Luperci der Einkleidung derselben in die frischen Bockshäute und ihrem Umlaufe voranging.

Der altrömische Ritus der Lupercalien begnügte sich nicht mit einem blossen auf die Erde Fallen zum Ausdruck des vorhergangenen Ersterbens des Vegetationsdämons, sondern bezeichnete dieses durch die Doppelceremonie der wirklichen Tödtung der Böcke und der symbolischen der beiden Jünglinge. Die Vegetationsböcke (Fauni) dachte man sich ja als anthropopathische Geister. Deshalb waren sie im Luperkenumlauf als Werböcke (τραγάνθρωποι) durch Bekleidung des menschlichen Körpers mit der noch frischen Bockshaut nachgebildet. Für den Act der Tödtung, dem ein Wiederaufleben folgen sollte, musste jedoch diese Art der Darstellung des Werbocks mit einer anderen vertauscht werden, welche dem antiken Bewusstsein ebenso nahe lag, indem man nämlich den einen Begriff durch zwei Figuren, Bock und Mensch, ausdrückte. Genau so wird das dem Baume inwohnende Numen, die Dryade, häufig durch eine neben dem Baume stehende Nymphe gegeben, genau so der die letzte Garbe beseelende Korngeist (Kornmutter u. s. w.) bald durch

Einbindung eines Menschen in die letzte Garbe, bald durch eine neben derselben her auf dem nämlichen Saatlaken zur Dreschdiele getragene Frau, genau so endlich auch im Frühlingsbrauch der Vegetationsdämon durch den Maibaum und einen in grünes Laub gehüllten Mann zugleich vergegenwärtigt (vergl. Bk. 605. 611. 612). Die Böcke und die beiden Jünglinge repräsentiren mithin für den ersten Theil des Lupercalienbrauchs den éinen Begriff der Wachsthumsböcke. An den Böcken ward die Tödtung wirklich vollzogen, an den Jünglingen nur symbolisch, indem sie durch Berührung ihrer Stirn mit dem blutigen Messer als getödtet und gesühnt bezeichnet wurden. Oder vertrat in unserem Brauche die Berührung mit dem nämlichen Messer, durch das die Böcke gefallen waren, ganz einfach eine frühere Ritzung der Stirn (vergl. o. S. 79 den Namen Kaeso) als Andeutung der Tödtung?

So blieb es nun möglich, dass an den jungen Leuten die Wiedergeburt zur Anschauung gebracht werden konnte. Ich vermuthe, dass dies durch das Abwischen der blutigen Stirn mit Milch, der ersten Nahrung des Säuglings sinnbildlich angedeutet worden ist. Diese Auffassung scheint nicht wenig durch den weiteren Zug unterstützt zu werden, dass nach der Abwischung die zuvor als todt, nun als wiederauflebend gedachten Jünglinge lachen mussten. Der Tod macht ernst und stumm, die Manen hiessen daher taciti, silentes, die Unterwelt 'Orcus quietalis' und die Larenmutter 'Dea Tacita, Dea Muta'.[1] Die nordeuropäische Sage spricht den Todten, auch wenn sie Menschen ihrer Erscheinung würdigen, die Fähigkeit lachen zu können ab, und wer eine Geistererscheinung gehabt hat, soll nie wieder lachen können. 'De resurgentibus dicitur, quod ridere non soleant' (Caesarius Heisterbac. Dial. I 32). In dem alten Gedichte von Ulrich von Würtemberg heisst es von der geisterhaften Frau, die ihm erscheint:

Der ritter sah die frau an,
vil sêr er zweifeln began,

[1] Preller Röm. Myth. 454. 455. 459.

ob si icht lachen wolte,
des si nicht tuen wolte.[1]

Die Geister in Gesellschaft der Frau Holda im Venusberg dürfen nicht lachen. Der Wechselbalg d. i. eine Seele, die nicht in volle Menschennatur eingedrungen ist, bleibt stumm; gelingt es ihn zum Lachen zu bringen, so liegt statt seiner ein vollgebildetes Menschenkind in der Wiege. Lachen ist also ein symbolischer Zug für das Eingehen der Seele in menschliches Wesen, menschliche Gestalt und Empfindung.[2] Sofern es erlaubt ist hier wie in so vielen anderen Stücken der Superstition an eine Uebereinstimmung des altitalischen und nordischen Volksglaubens zu denken, so berechtigen diese Worte, welche ich im Jahre 1858 niederschrieb, hinlänglich zu der Behauptung, dass das Lachen der beiden Jünglinge als das Gegentheil vom Tode, als eine Symbolik ihrer Wiedergeburt aufgefasst werden kann. Nun sind sie wieder auf dem Platze, nun mögen sie zur Activität ausgerüstet ihren segensreichen Umlauf beginnen.

§ 4. DER UMLAUF DER WÖLFE.

Wäre somit die Benennung der Umläufer als Böcke gerechtfertigt, so bleibt nun übrig unsere Auffassung des Namens Luperci als Zusammenziehung von Lupi-herci auch für den ersten Compositionstheil sachlich zu begründen. Wir schliessen uns dabei an eine Auseinandersetzung Mommsens an.[3] Das servianische Rom war die Vereinigung zweier selbständiger Communen, deren eine auf dem Quirinal ihren Mittelpunct hatte. Bei der Verbindung beider flossen gewisse sociale Institute, welche in jedem dieser Gemeinwesen gesondert bestanden hatten, der Art zusammen, dass sie sich anähnlichten und einem neuen gemeinsamen Zwecke dienten, dabei aber doch noch als Theile des Ganzen fortdauerten. So

---

[1] Schambach u. Müller Nieders. Sag. S. 380.

[2] Mannhardt Germ. Mythen S. 309. Vergl. S. 276. 278. 279. 280. 282. 303. 314.

[3] Röm. Gesch.[4] I 53.

gab es im späteren Rom zwei Collegien der Salier, eines der palatinischen, eines der collinischen (quirinalischen) Altstadt angehörig. Nicht anders verhielt es sich, sagt Mommsen, mit den Genossenschaften der Wölfe (so übersetzt er Luperci). Neben den quinctischen Wölfen vom Palatin hat es eine fabische Wolfsgilde gegeben, welche ihr Heiligthum wahrscheinlich auf dem Quirinal gehabt hat. Denn dort brachten sie noch in später Zeit ihr Geschlechtsopfer (solemne Fabiae gentis in colle Quirinali) dar.[1] Folgen wir dieser Spur, so hätte bei den Bergrömern des Palatin wie bei den Hügelrömern des Quirinal für sich im wesentlichen derselbe Frühlingsbrauch bestanden, dessen Begehung dort den Quinctiern, hier den Fabiern oblag. Bei oder nach Vereinigung beider Städte wurden beide Culte zu einem einzigen an dem nämlichen Orte gefeierten verschmolzen; das Lupercalienfest auf dem Quirinal ging ein, und die Fabier fuhren nur fort, ihre eigenen Gentilsacra auf der alten Stelle zu begehen. Für die Richtigkeit dieser Entwickelung spricht die Möglichkeit, von ihr aus zu einer annehmbaren Erklärung der Ursprünge des Lupercalienbrauchs zu gelangen. Falls dieser nämlich aus dem Compromiss zweier verwandter, aber doch in einigen Stücken verschiedener Culte besteht, bei welchem natürlich jede Seite etwas von dem ihrigen aufgeben musste, so liegt doch die Vermuthung auf der Hand, dass die Läufer in dem einen Cultus Böcke, in dem anderen Wölfe darstellten, und zwar (den herci = Fauni entsprechend) solche Wölfe, wie wir in den hirpi Sorani (AWF. 318 ff.) kennen gelernt haben. Haftete der Umlauf von 'Lupi' an der Grotte auf dem Palatin, so war es ebenso natürlich die Sage von der Pflege des Romulus durch die Wölfin an dieselbe Stätte zu knüpfen, als es widersinnig gewesen wäre, dieselbe an einem Versammlungsort von 'Wolfsabwehrern' zu localisiren. Diese Anknüpfung muss aber schon vor der Vereinigung der palatinischen und collinischen Gemeinde stattgefunden haben, da es doch wahrscheinlich ist, dass die ganze schattenhafte Gestalt des Remus, die nur eine spätere Verdoppelung des Ro-

---

[1] Liv. V 46. 52.

mulus sein kann,[1] deswegen hinzugenommen ist, weil nunmehr an die durch den einen königlichen Säugling geheiligte Stätte sich die gottesdienstliche Function zweier rivalisirender Geschlechter knüpfte; die Quinctier aber nannten sich fortdauernd die Schaar des Romulus. Wenn sie sich gleichwohl dazu bequemten, mit der Zeit den Ritus der Fabier als gemeinsamen auch für sich anzunehmen und denselben bei der Opfermahlzeit vielleicht einen Vorzug zu lassen (o. S. 77), so hing das ganz augenscheinlich mit praktischen Rücksichten zusammen, insofern die Darstellung von Wölfen auf Schwierigkeiten stossen mochte, wenn man etwa dazu die Felle, natürlich nicht an Ort und Stelle geopferter, aber kürzlich erlegter Thiere in Anwendung brachte.

Eine Modification der zuletzt vorgetragenen Entwickelung würde sich ergeben, wenn Preuner Recht hätte, dass Lupercus den Hund, das wolfsabwehrende Hausthier, bezeichne und dass in dem bei den Lupercalien dargebrachten Hundeopfer der Beweis für ältere Ansprüche des Hundes an Stelle des erst später für diesen in die Sage eingetretenen Wolfes erhalten sei.[2] Statt der Wölfin hätte dann den Romulus, wie den Kyros bei den Persern, eine Hündin gesäugt, aus Hundsfellen hätte die Umhüllung der Palatinischen Gilde bestanden, bis die Vereinigung mit den Hirci des Quirinal zur Verschmelzung in der Weise führte, dass von den Bergrömern als Name der Umläufer die Bezeichnung Luperci und die Hundeopfer, von den Hügelrömern der ganze übrige Ritus als gemeinsam angenommen wurden.

Auch als Parallelen zu den Böcken 'Creppi', falls diese

---

[1] Die genau entsprechenden Sagen von Cyrus, Miletos, Kydon, (vergl. ferner das Kind der Genovefasage, Sigfrit in der Thidrekssage, Schwanritter, Wolfdietrich u. s. w.) wissen nur von einem ausgesetzten und durch ein Thier (Wolf, Hirschkuh u. s. w.) gesäugten Kinde. Vergl. Roscher Apollon und Mars S. 79. J. Zacher Genovefa, Kgbg. 1860. S. 15, 21, 27—39.

[2] A. Preuner Hestia-Vesta S. 389 Anm. 3. 'Die Lupa war vielmehr ursprünglich eine Luperca d. i. Hündin', denn 'Lupercus ist der Wolfsabwehrer — welches andere Thier aber ist so zu bezeichnen als der Hund?' Dazu stimmt die Notiz bei Plut. Rom. 21 vom Hundeopfer.

wirklich Faune, Vegetationsgeister, darstellen, würden die 'Hunde' ebensowohl passend sein, als 'Wölfe'. Wenigstens in deutscher und französischer Volksüberlieferung erscheint auch der Hund als eine der vielen Gestalten des Korngeistes. Wir können nicht umhin wenigstens in knappster Andeutung die wichtigsten Zeugnisse dafür zusammen zu stellen.[1] Hund heisst der Wind in der altnordischen Skaldensprache, in Volksräthseln und in den Sagen von der wilden Jagd. Geht der Wind im Korne, so sagt man 'de Hunne jagen sik' (Rüxleben bei Nordhausen). Hat sich das Getreide vom Winde nach allen Seiten gelagert, so heisst man das 'Tollhundsnest' (Badbergen bei Osnabrück). Kinder sollen nicht ins Kornfeld gehen, um Aehren oder Kornblumen zu pflücken, 'der grosse Hund ist da,' 'der tolle Hund sitzt drin,' 'die Rüden sitzen da' (Prov. Sachsen, Kgr. Sachsen, Braunschweig, Westfalen, Rheinprovinz, Altmark, Ditmarschen, Rgbz. Breslau). Ebenso bei den Wasserpolaken, Rgbz. Oppeln: 'Wielki pies tam jest, co cię ukąsi. Auch in Frankreich hört man in gleicher Beziehung: 'Le chien ragé vous mangera'. Bemerkt man Kornblumen im Felde, so drückt man in der holländischen Provinz Zeeland diese Beobachtung so aus: 'De dolle honden loopen in het koorn'; die Blumen sind also gleichsam als sichtbare Verkörperungen des Korndämons gedacht; ähnlich verhält es sich mit der Benennung Hundebrod, Rüenbrod für das Mutterkorn (secale cornutum) in Westfalen. In Schwaben und Neuburg warnt man die Kinder vor dem Heupudel, der im Kornfeld drinsitze, um Fulda vor dem Schottebätz (Schotenhund) im Erbsenfelde, bei Aurich in Ostfriesland vor den Kiddelhunden (Kitzelhunden), welche die Kleinen, sobald sie ins Korn laufen, zu Tode kitzeln. Die Namen der tolle d. h. wüthende Hund und Kitzelhund gehen offenbar auf den im Korne hausenden Wind oder Wirbelwind (vergl. Bk. 87. 89. 139 AWF. 155. 318).

---

[1] Vergl. Mannhardt Roggenwolf und Roggenhund.[2] S. 3 ff. 11. 14. 27. 28 ff. L. v. Hörmann: Der heber gât in litun. S. 28 ff.

Wird beim Pflügen der Pflug zu hoch gehoben, so dass das Eisen den Boden nicht fasst, so sagt man (Heiligenstadt Rgbz. Erfurt): 'Das hat der Hund gemacht!' d. i. das hat der im Acker weilende Kornhund bewirkt; und 'den Hundestrich eggen', d. i. eggen wo und wie der Hund springt, heisst es, wenn man mit der Egge die einzelnen Beete auf- und abgefahren ist und den Acker nun auch nach seiner Breite im Zickzack durchzieht (Grottkau in Schlesien). Bei Meseritz in Posen sieht die Phantasie des Volkes Abends einen schwarzen Hund durchs Getreide streichen als Vorbedeutung guter Ernte und besonders voller Aehren; denselben Hund scheint auch die samländische Sage zu kennen.[1] Bei der Getreideernte kommt der Kornhund sodann in den zuletzt abgeschnittenen Halmen zum Vorschein; deshalb heisst es vom Schnitter derselben 'den Letzten bîten de Hunne' (Rgbz. Magdeburg). Numen und Nomen des Dämons gehen auf den Binder der letzten Garbe über; derselbe wird als Schutemops (Schotenmops) oder Wêssbeller (Weizenhund) bezeichnet (Gegend von Jauer und Striegau in Schlesien). Bei Lindau a. Bodensee bezeichnet man das letzte Korn, das auf dem Acker zu schneiden ist, als die Hundsfud (muliebria caniculae) d. i. als den Mutterschoss, aus welchem das neue Korn des künftigen Jahres wieder hervorgehen wird. Am lebendigsten prägen den Glauben an den Kornhund Erntesitten des nordöstlichen Frankreichs aus. Wenn ein Erntearbeiter krank wird oder ermüdet und faul ist, mithin dem Vorhauer entweder nicht folgen kann oder will, so spottet man: 'Un chien blanc passait' (Neufchâteau, Vosges), 'le chien blanc est passé près de lui' (Hénaménil bei Lunéville), 'le chien blanc de Blazy est passé', 'il a la chienne blanche' (Lot-et-Garonne), 'la chienne blanche l'a mordu, la cagne (Hündin) l'a mordu' (Auxerre), 'il fait du chien' (Basses-Pyrénées). Weiss heisst der Hund, weil der Franzose die Farbe des reifenden Getreides so auffasst, 'les blés commencent à blanchir'. Der mit Blumen und den letzten Aehren

[1] Reusch Sagen des Samlands. Kgbg. 1863 S. 50 n. 45.

des Feldes umwundene Baumzweig (bouquet, branche de la moisson), welcher auf der letzten Fuhre eingeführt und meistens über der Scheuer oder dem Schornstein des Wohnhauses aufgesteckt wird (BK. 203—207), heisst metonymisch von dem in ihn geflüchteten Dämon chien de la moisson (Marne, Vosges), chien d'août (Yonne). Das Mahl am Abend des Ernteschlusses erhält ebendaher den Namen chien de la moisson (Umgegend von Nancy, Vitry-le-François), chien d'août (Épernay). Baumzweig und Mahl bekommen auch den Namen le tue-chien de la moisson (Umgegend von Lunéville; Neufchâteau, Vosges); man sagt, wenn der Bauerwirth das Festmahl nicht ausrichte, werde man ihm den Hofhund tödten (Metz). Bei Auxerre hört man auch le chien peau de balle (Hund Schlaubenfell), also Hund, der in der Hülse (balle) der Feldfrucht drinsteckt, im Kerne der Frucht sein Leben und Wesen hat. Der Kornhund stirbt beim Schneiden oder Dreschen des Getreides. Bei St. Dié (Vosges) rufen die Schnitter, im Begriff das Letzte zu ernten: 'Tuez le chien! Tuez le chien!' und der grüne Strauss auf dem letzten Wagen heisst dann chien. 'On va tuer le chien' lautet die gewöhnliche Phrase für den Schluss des Getreideschnitts (Umgeg. von Verdun); je nach der Fruchtart sagt man: 'Nous voulons tuer le chien du blé, le chien du seigle, le chien des pommes de terre' (Épinal). In Puy-de-Dôme wird die letzte Garbe la cagne, Betze, Hündin, um Lons-le-Saulnier (Jura) cu-à-chien, Hintertheil des Hundes benannt. Kehren wir in die deutsche Heimath zurück, so heisst in Schlesien (Rgbz. Breslau, Liegnitz u. s. w.) der bei der Ernte zum Nachharken gebrauchte Rechen wieder metonymisch von dem im liegen gebliebenen Korne versteckten Dämon 'der faule Hund', faul wohl deshalb, weil jener sich nicht beeilt hat, aus dem Getreide herauszukommen. So gefangen lebt der Kornhund nunmehr in der Scheune fort, um beim Dreschen aufs neue zum Vorschein zu kommen. Bei Dux in Tirol heisst den letzten Drischelschlag thun 'den Hund derschlagn',[1] der Drescher, welcher diesen Schlag

[1] Frommann Die deutschen Mundarten V 372.

führt, in der Gegend von Ahnebergen a. d. Aller bei Stade je nach der Fruchtart Kornmops, Roggenmops, Weizenmops. Zu Vorchdorf in Oberösterreich bezeichnet man ihn als Stadlpudl (Scheunpudel) und gibt ihm beim Mahle den grössten Krapfen (Pudlkrapfl); in Oldenburg ist beim Rapsdreschen entweder Strükpudel derjenige, der das Stroh bei Seite schaffen muss (Burhave), oder Strohpudel (Strakerjan Abergl. u. Sag. a. Oldenb. II 79) die lustige Person, welche sich anstrengen muss, die Gesellschaft zu erheitern. Bei Schmalkalden Kr. Schleusingen Rgbz. Erfurt heisst die Mahlzeit beim Schlusse des gesammten Ausdrusches die Feier des Dreschhundes. In bair. Schwaben muss derjenige, der den letzten Streich mit dem Flegel macht, 'die Hundsfod (Hundsfud) vertragen' d. h. einen in Stroh gewickelten Stein oder eine aus der letzten Garbe gefertigte Kornpuppe dem Nachbar, der noch nicht fertig ist, auf die Tenne werfen. Ganz dasselbe geschieht in der Oberlausitz und Markgrafschaft Meissen mit der Scheunbetze (Scheunhündin), welche durch einen mit Obst, Getreide u. dergl. gefüllten Topf dargestellt wird. In Frankreich heisst zuweilen, wenngleich seltener, auch das Dreschermahl, wie die Sichelhenke tuer le chien (Hénaménil bei Lunéville). Dieselben Vorstellungen kehren beim Heuschnitt wieder. Das Ende desselben heisst 'on tue le chien' (Épinal), der letzte Schwaden, der gemäht wird, 'chien de la fenaison' (Château Salins), der Baumzweig von Erle, Pappel oder Dorn, der das letzte Heufuder schmückt 'c'est le chien du foin', das Mahl nach Beendigung der Mahd wird ebenfalls chien genannt (Épinal). In Tirol sind es vorzugsweise die Mähergebräuche, in denen der Vegetationshund eine Rolle spielt. Wenn die Roderin oder Worperin beim Heuausbreiten ihrem Mäher nicht nachkommt, wird ihr 'der Hund gemacht' oder 'der Hund aufgegeigt', indem man mit dem Wetzstein dreimal über die Sense streicht und einen schrillen Ton hervorlockt. Dasselbe geschieht, sobald die Mäher mit dem Mähen fertig sind. Das Zusammenrechen des beim Heuharken liegen gebliebenen Grases heisst nämlich 'Hundrechen', weil der Hund sich darin versteckt

hat, und sobald die Mäher ihr Werk vollendet haben, machen sie den nachharkenden Mädchen einen Hund. Auch die Heuschober werden Hund genannt. Wenn 'der Hund' die Heuschober umwirft, wirft man ein Messer hinein, wie gewöhnlich in den Wirbelwind (vergl. BK. 132), der Kornhund ist also hier als im Schober entführenden Windwirbel sein Leben äussernd gedacht. Die aargauische Schelte Rebhund für den Teufel und die Redensart heulen wie ein Trübelhund (Traubenhund)[1] machen wahrscheinlich, dass man auch im Weinberge ein dem Heuhunde, Kornhunde ähnliches Wesen waltend glaubte.

Jene Benennung des Kornhundes als des weissen wegen der bleichen Farbe des reifenden Getreides muss jedem Kenner der römischen Alterthümer sofort den Gebrauch ins Gedächtniss rufen, damit die Früchte zur Reife gelangten (ut fruges flavescentes ad maturitatem perducerentur) und die rothen Rostpilze dieselben nicht überwucherten und verdürben, in der Zeit, wann sich der Kern des Getreides in der Hülse bildet und aus derselben hervorschiesst (dies priusquam frumenta vaginis exeant et antequam in vaginas perveniant) — nach den commentarii pontificum an keinem bestimmten Tage, nach späterer priesterlicher Festsetzung jedesmal am 25. April — säugende Hündchen (lactentes catuli) von röthlicher Farbe (rutilae canes, id est non procul a rubro colore) vor dem Hundsthore (porta catularia) in Rom zu Ehren des Mars (bezw. Quirinus), des Abwenders der Halmschäden und Gebers fröhlichen Wachsthums, so wie des Robīgus oder der Robigo zu opfern.[2] Hier sind die säugenden Hündchen offenbar animalische Gegenbilder des soeben in die Aehren schiessenden Getreides, die rothe Farbe die der rostbefallenen Halme. Dieser Auffassung entgegen steht die von Ovid, Ateius Capito, Plinius u. a. ausgesprochene, offenbar aus einer und der nämlichen litte-

---

[1] Rochholz Schweizersagen aus dem Aargau II 211.

[2] Paulus Diac. 45 Columella X 342. Plinius H. N. XVIII 3, 3. Ateius Capito bei Festus 285. Ov. Fast. IV 901 ff. Vergl. Preller Röm. Myth. 437. 302. 379. Panzer Beitr. z. D. Myth. II 516—523.

rarischen Quelle stammende Meinung, der Hundstern, der Ende April mit der Sonne (akronychisch) untergeht, verursache den Rost, und als Ebenbild dieses siderischen Hundes werde an den Robigalien der Hund getödtet (... canis occidit, sidus et per se vehemens et cui praeoccidere caniculam necesse sit).[1] Gewisse griechische Sagen (Preller Gr. Myth.[3] I 551) gereichen ihr zu scheinbarer Unterstützung. Gleichwohl ist sie schwerlich etwas anderes als das Ergebniss gelehrter Grübelei von Seiten eines Schriftstellers der nachvarronischen Zeit, etwa eines Nigidius Figulus, Santra, Veranius oder Trebatius Testa. Denn weder die commentarii pontificum (Plin. H. N. XVIII 3, 3) noch ihr genauer Kenner Varro (ebds. XVIII 29, 69) brachten das 'augurium canarium', soviel wir sehen können, mit dem Sirius in Verbindung, auch liess Varro den Rost aus Feuchtigkeit. nicht aus Hitze entstehen (Serv. zu Verg. Georg. I 151).[2] Auch eine andere Analogie reicht nicht aus, die Deutung des Robigalienhundes auf ein Symbol oder Abbild des Hundsterns zu bestätigen, da ihre Auffassung selbst noch zweifelhaft ist. Bekanntlich liess man in Rom am 19. April an den Cerealien Füchse mit angebundenen Fackeln im Circus umherlaufen[3]; in Carseoli rannten Füchse in Getreidehalme und Gräser, die man in Brand gesteckt hatte, eingewickelt, als Abbilder eines dämonischen brennend durch die reifenden Kornfelder laufenden Fuchses.[4] Möglicherweise ist dieser Brauch durch Vermittelung der sibyllinischen Bücher kleinasiatischem Demetercultus entlehnt,[5] wofür die Uebereinstimmung

---

[1] Plin. H. N. XVIII 29, 69.

[2] Das augurium canarium oder 'canarium sacrificium' (Ateius Capito bei Festus 285), wobei die 'exta canis' zur Auspication dienten, wird also doch wohl ein 'augurium ex quadrupedibus' (Festus 261). nicht ein 'Opfer zur Abwehr des Hundsternes' gewesen sein. Vergl. Becker-Marquardt IV 361.

[3] Preller Röm. Myth. 436 ff.

[4] Die gründlich verdorbenen Verse Ov. Fast. IV 709 ff. lehren soviel, dass von einem Gebrauche zu Carseoli die Rede ist, dessen Einzelheiten man aus der vorhergehenden pragmatisirenden Legende zu entnehmen berechtigt ist.

[5] Preller a. a. O. 434 ff.

mit der Legende des ebräischen Sonnenheros Simson spricht, der den Philistern mit Hilfe von Füchsen, denen er Fackeln an die Schwänze gebunden, die Saaten versengt;[1] doch kann er auch bei Einrichtung der cerealischen Spiele einem italischen Gottesdienste entnommen sein. In beiden Fällen wird an eine einfache Personification der Sonne oder des Sirius nicht gedacht werden dürfen, so lange der Fuchs oder Schakal als Metapher oder astronomisches Bild eines dieser Gestirne weder in europäischem, noch in vorderasiatischem Glauben nachgewiesen ist. Die nächsten Analogien des Brauches werden wir vielmehr in den Hirpi Sorani und in den in Frankreich im Osterfeuer verbrannten Füchsen (BK. 515) zu suchen haben, denen sich ein der Vorstellung nach unsichtbar das Osterfeuer umkreisender Fuchs zugesellt.[2] (Vergl. auch weiter unten die Gloso).

---

[1] Steinthal, Zs. f. Völkerpsych. II 134.

[2] Diese Füchse aber sind doch schwerlich trennbar von den Getreidefüchsen, die als Nebenformen der Kornhunde zu erweisen die folgenden vorzugsweise aus der französischen Ueberlieferung gewählten Belege ausreichen. Wenn der Wind im Korne Wellen schlägt, 'geht der Fuchs durchs Korn' (Nördlingen im Ries), 'ziehen die Füchse durchs Korn' (Usingen, Nassau). Man warnt die Kinder vor dem Verlaufen ins Getreidefeld, da steckt der Fuchs drin (Steinau, Kurhessen; Grfsch. Ravensberg, Westfalen). Wenn's ans Schneiden der letzten Halme geht, ruft man dem Schnitter zu: 'De Voss sitt drin, hôlt em fast!' (Campe bei Stade). 'Passt auf, ob der Fuchs heraus kommt!' (Dép. de la Moselle). 'Vous attraperez le renard!' (Bourbonnais). — Wird jemand beim Schneiden des Getreides krank oder verwundet, so heisst es: 'Il a le renard!' (Loire-inférieure). 'Il a tué le renard!' (Côte-d'or). Beim Schneiden des Letzten lassen die Arbeiter eine Handvoll Korn stehen und werfen danach mit den Sicheln. Wer sie trifft, heisst le renard! Zwei junge Mädchen schmücken demselben die Mütze mit Blumen. Abends findet ein grosses Tanzvergnügen statt, bei welchem er mit allen Tänzerinnen die Runde macht, sodann ein Festessen, das ebenfalls renard genannt wird: 'Nous avons mangé le renard', wir haben das Erntemahl genossen (Louhans, Saône-et-Loire). Die letzte Garbe heisst Fuchs (Canton Zürich). Man ruft, in der letzten Garbe sitze der Fuchs drin, verfertigt aus weissem Zeuge, einigen Aehren des letzten Korns und bunten Bändern eine Thiergestalt, 'le renard', und wirft sie dem Nachbar, der seine Ernte noch nicht beendigt hat, ins Haus. (Bourgogne, Ain). Auch beim

Verhalte es sich nun mit dem Hunde der Robigalien und dem Fuchse der Cerealischen Spiele so oder anders, jedesfalls dürfen wir — um auf die Lupercalien und Preuners Vermuthung zurückzukommen — aus dem Erörterten den Schluss ziehen, dass in der That Hunde ebensogut wie Wölfe im Luperkenumlauf hätten figuriren dürfen. Schwerlich aber wird irgend jemand zugeben, dass die poetische Metapher Wolfsabwehrer für dieselben im Volksbrauche irgendwie wahrscheinlich sei, und aus diesem Grunde ist Preuners o. S. 102 vorgetragene Ansicht sammt ihren Consequenzen zurückzuweisen. Dagegen erhellt aus unseren Zusammenstellungen unzweifelhaft, dass das Hundeopfer, ohne in der Form des Umlaufs übereinstimmend zu sein, sehr wohl als eine auf die Vegetation bezügliche Frühlingsbegehung aus demselben Gedankenkreise hervorgegangen sein kann wie die übrigen Ceremonien des Lupercalienfestes. Mehr lässt sich nicht sagen, da uns jede Einzelheit des Brauches entgeht.

Nach unserer Ansicht wären also die Lupercalien wahrscheinlich die Vereinigung und Vermischung zweier den Einzug von Vegetationsgeistern (Fauni, Lupi) darstellender Umläufe, denen sich als eine verwandte Begehung das Hundsopfer anschloss. Ganz analoge Verschmelzungen derartiger Umläufe

---

Dreschen heisst die letzte Garbe le renard (Saône-et-Loire), man sagt: 'Nous battons le renard!' (Lot), und bei Zabern setzt man dem Nachbar, der mit dem Schluss des Ausdruschs im Rückstande ist, einen ausgestopften Fuchs vor die Thür der Tenne. Einen todten Fuchs trugen die Knaben in Holstein (als Repräsentanten des wieder einziehenden Wachsthumsgeistes) im Frühling von Haus zu Haus (Schütze Holsteinisches Idiotikon III 165), in Westfalen, wie es scheint, einen lebendigen Fuchs, dem der Schwanz abgehauen war, und sammelten dafür Eier ein (Woeste Volksüberl. in der Grafschaft Mark S. 27). Man hatte die Redensart 'he schraiet as'n Pingstfoss'; man nannte den am Pfingsttage zuletzt austreibenden Hirten Maifoss, Pingstfoss d. i. Maifuchs, Pfingstfuchs und steckte ihn in den Teich (Regenzauber!), wenn man ihn erreichen konnte (Woeste a. a. O. BK. 391). Um's Osterfeuer tanzt man mit dem Rufe: 'Kik dî nit üm, dat Fösskon dat kümmt' (Kuhn Westf. Sag. II 135 n. 405[a], vergl. 136 n. 405[b]).

lernten wir AWF. 188. 321 im Fastnacht-, Weihnacht- und Erntebrauch kennen, indem Kornhammel und Kornwolf, und wieder Kornwolf, Erbsenbär und Hafergeiss in eins rannen der Art, dass von dem einen Brauche der Name, von dem anderen der Ritus in dem Verschmelzungsproducte übrig blieb. Das nebeneinander Auftreten so verschiedener Formen desselben Brauches erweist sich in Nordeuropa als Regel. AWF. 184 ff. sahen wir, wie verschiedene theriomorphische und anthropomorphische Gestalten des Vegetationsdämons (Klapperbock, Erbsenbär, Schimmelreiter, Niclas u. s. w. von verschiedenen Seiten herkommend auf einander stiessen und nun neben einander herliefen oder in eine Gestalt zusammen flossen. Der Bauer hat die entschiedene Neigung, seine an bestimmte wiederkehrende Vorgänge im Jahreslauf oder an bestimmte Kalendertage gebundenen Feste durch neue von den Nachbarn abgesehene Begehungen zu bereichern, und so entsteht leicht eine Häufung von Ceremonien, welche im Grunde einen und denselben Gedanken ausdrücken. Es sei erlaubt aus vielen Tausenden von Beispielen, die sich darbieten, noch einige wenige zur Erläuterung unserer Behauptung namhaft zu machen. In dem grossartigen Frühlingsfest, das nur alle 7 Jahre zu Hollstadt im fränkischen Saalgrunde am 13. Februar, also in derselben Zeit wie die Lupercalien gefeiert wird,[1] kommen u. a. zur Aufführung die folgenden mythischen Repräsentationen des wiederkehrenden Frühlings:

1) Umzug des Pfluges durch 6 junge Mädchen und der Rübenschleife durch 4 junge Mädchen (vergl. BK. 553—564).
2) Kampf der mit Wurzelbärten ausgerüsteten Alten mit der Jugendwehr.
3) a. Englische Reiter (Schimmelreiter).
   b. Kameel, von einem mit Laken behangenen Burschen dargestellt und von einem in Stroh gehüllten Manne geführt (vergl. BK. 335).
   c. Erbsenbär in Erbsenstroh gehüllt.

---

[1] Leipziger Illustrirte Zeitung vom 2. Febr. 1873.

d. Jäger (d. i. grüner oder wilder Mann) ganz in Buchenblätter gehüllt (vergl. BK. 316 ff. 333 ff.).

e. Hänsel und Gretel auf dem Schleifrad durch lebende Figuren dargestellt (vergl. BK. 429 ff. 464).

f. Baum mit der Wurzel dicht behangen mit Obst und Menschenfiguren aus Kuchenteig (vergl. BK. 156. 166).

Alle unter 3 a—f aufgeführten Figuren sind nur einzeln nach und nach von verschiedenen Seiten zusammen gekommene Varianten desselben Inhalts. Die Erntegebräuche zeigen den entsprechenden Vorgang fast Ort bei Ort. Ich greife aufs Gerathewohl den Bestand einiger beliebiger Orte heraus. Der erste sei ein gewisses Dorf der Gironde in der Nähe von Bordeaux. Die letzte Garbe heisst hier la mère nach der vermeintlich darin weilenden Kornmutter. Ist sie verfertigt, so führt man einen mit Bändern und Blumen geschmückten Ochsen rings ums Feld und tödtet ihn dann (Kornstier). Beim Dreschen sagt man von demjenigen, der das Letzte gedroschen hat: 'Il a tué le taureau.' Nach Beendigung des Dreschens endlich pflegt man eine Katze todtzuschlagen, deren Fell als Heilmittel über den Kamin aufgehängt wird (Kornkater). — Im Bezirk Traunstein (Oberbaiern) sitzt in der letzten Hafergarbe die Habergeiss. Wer aber die letzte Hand voll Roggen oder Weizen schneidet, hat die Sau, und heisst Sautreiber (Kornsau). Wer das letzte Büschel Flachs erntet, dem ruft man zu: 'Darin sitzt die Braut'. — Bei Lindau a. d. Isar heisst derjenige, der den letzten Drischelschlag machte, der Alte. Man sagt, er hat den oder die Alte. Beim Korndreschen aber wird er auch Kornschwîn, bei der Gerste Gratenbär, beim Hafer Haferbär genannt, während man die Kinder vom Verlaufen in ein Getreidefeld mit der Rede zurückschreckt: 'Der Kornmann fängt dich' und, wenn der Wind im Korne wogt, sagt: 'Die Kornmänner gehen'.

Dieselbe Erscheinung kehrt überall, z. B. auch im skandinavischen Frühlings- und Erntebrauch wieder, und wir lernen daraus, dass es ganz in der Natur solcher Traditionen lag, wenn in Rom und seiner nahen Umgebung verschieden

gestaltete Vegetationsdämonen wie Böcke (Fauni, creppi) Wölfe (Hirpi Sorani), Rosse (vergl. unten Octoberross), Hunde aufeinander stiessen und bei gegebener Gelegenheit in einander aufgingen. Unzweifelhaft gewinnt die von uns aufgestellte Deutung des Lupercalienbrauches als mimische Darstellung eines Umlaufs von Vegetationsgeistern, die mithin schon durch ihre Gegenwart die Geister der Unfruchtbarkeit, des Misswachses vertreiben, durch vorstehende Bemerkungen eine weitere Stütze. Wir vergessen aber keinesweges, dass unsere ganze Entwickelung in einigen Stücken auf Hypothese beruht, welche thatsächlich zu erweisen die Lückenhaftigkeit des uns erhaltenen Materiales verhindert. Indem wir der Deutung des Namens Luperci aus lupi-herci den Vorzug geben, weil dieselbe scheinbar am besten dazu geeignet ist, zu einer befriedigenden Erklärung sämmtlicher Momente des Brauches zu führen, verhehlen wir uns nicht, dass ein Irrthum möglich und dass die Berechtigung einer andern Auffassung keineswegs unbedingt abzuweisen ist, wonach die Umläufer einfach als Menschen, also in keiner angenommenen Rolle fungirend durch die von ihnen vorgenommene Ceremonie die dem Wachsthum schädlichen Geister zu vertreiben suchten.

§ 5. DER SCHLAG MIT DEM FEBRUUM.

Ist es begreiflich, dass man wähnen mochte, die von den ebenbildlichen Vertretern der Wachsthumsdämonen ausströmende Kraft und Lebensfülle erzeuge jene Unversehrtheit des leiblichen und vielleicht auch gemüthlichen Lebens (integritas vitae), welche als Wirkung des Lupercalienbrauches erwartet wurde, so wird aus diesem Grundgedanken heraus noch keinesweges ersichtlich, warum die Umlaufenden nicht durch unmittelbare Berührung mit ihrem Körper, wie es doch sonst der Anschauung des Alterthums entsprach,[1] die Uebertragung des Segens bewirkten, sondern durch die

[1] Vergl. z. B. Tac. hist. IV 81 mit dem bei den Heilungswundern Jesu zu Tage tretenden Volksglauben.

Vermittelung von Schlägen mit dem Februum, jenem Streifen von Ziegenhaut, der zugleich mit der Bekleidung der Luperci aus den Fellen der Opferthiere geschnitten war. Erinnern wir uns, dass diese Schläge vorzugsweise auf bestimmte Körpertheile, die beiden Handflächen (palmae) und den Rücken (tergum) ertheilt wurden (o. S. 66). Ist es nicht zu vermuthen, dass auch dieser Theil der Ceremonie traditionell, dass er keinesweges bedeutungslos, sondern im Zusammenhange alter Religionsanschauung sinnvoll gewesen sei? Freilich, wenn wir der Autorität Lobecks glauben dürften, wäre diese Vermuthung weit abzuweisen. 'Lupercorum quoque verbera — sagt er Aglaoph. I 681 — vim quandam significandi et foecundandi habere creditum; neque id illis succenseam, quibus mos et consuetudo et natura quodammodo ipsa sic praescripserat, ut quidquid tempore et loco sacro fieret, id ex aliqua probabili ratione et iusta de causa fieri crederent. Quamquam si animum a consuetudine avocare, si ceteram huius agrestis et pastoritii instituti licentiam ante oculos ponere, si denique secum considerare voluissent, quid homines a quotidianis negotiis feriati sibi indulgere soleant, non latuisset eos, totam rem a lusu et lascivia profectam esse'. Lobeck weist darauf hin, dass jeder Clown die rohe Menge durch spasshafte Schläge ergötze und dass seine Peitsche (marotte) den Februa der Luperci ziemlich entsprechend sei. Wir werden weiterhin sehen, was es mit derselben auf sich hat. Einstweilen aber verhindert uns die ernste Absichtlichkeit der Ceremonie sowohl als eine Anzahl gewichtiger und — wie es scheint — hinreichend aufklärender Parallelen dem grossen Königsberger Philologen zu folgen, der mehrfach die schwache Kehrseite seiner hohen Verdienste um den äusseren Bestand und die Geschichte der Ueberlieferung in vulgärrationalistischer Verkennung des tieferen Ideengehalts antiker Cultushandlungen zur Schau trägt. Wir treten vielmehr in den Versuch ein, auch diese Schläge als ein wesentliches und sinnvolles Stück des Brauches zu begründen.

a. Fauna mit dem Myrthenzweige geschlagen.

Zunächst begegnet uns eine Analogie im Mythus des Faunus selbst, den die Luperci — falls unsere obige Auseinandersetzung nicht fehlschlug — copirten, oder vielmehr in einer mit ihm in Verbindung gesetzten Cultushandlung, beim Dienste der mit ihm als Schwester oder Gattin verbundenen Fauna oder Bona Dea. Im Geheimdienste dieser Göttin, der nur von Weibern begangen wurde, scheint es Brauch gewesen zu sein Frauen mit einem Myrthenzweige der Fruchtbarkeit halber zu schlagen. Die Thatsachen, auf welche diese Behauptung sich gründet, sind folgende.

Cornelius Labeo, ein Schriftsteller frühestens des augusteischen Zeitalters, berichtet nach älteren Gewährsmännern, am 1. Mai werde der Maia unter dem Namen der Bona Dea ein Fest gefeiert. Diese sei die Erde, wie man aus dem geheimen Theil ihres Gottesdienstes entnehmen könne; die officielle Quelle der Pontificalbücher erkläre Bona Dea, Fauna, Ops und Fatua für identisch. Die gute Göttin sei sie genannt, weil sie aller zum Lebensunterhalt dienenden Güter Grund und Urheberin sei.[1] Ihr werde ein trächtiges Mutterschwein geopfert, wie der Ceres und Tellus im Januar nach Beendigung der Aussaat. Man verglich sie deshalb mit Proserpina oder der chthonischen Hekate. In ihr Heiligthum brachte man, zum Ausschmücken des geweihten Raumes, Kräuter und Gewächse aller Art, welche nachher dem Volke als heilkräftig mitgetheilt wurden (ähnlich wie der norddeutsche Bauer sich um die grünen Zweige aus der Umhüllung des Schossmeiers reisst. Vergl. BK. 348 ff.). Nur die Myrthe zu solchem

[1] Macrobius Saturn. I 12, 21: Auctor est Cornelius Labeo, huic Maiae, id est terrae, aedem Kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonae Deae, et eandem esse Bonam Deam et terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat: hanc eandem Bonam Deam Faunamque et Opem et Fatuam pontificum libris indigitari: Bonam, quod omnium nobis ad victum bonorum causa est.

Zwecke in den Tempel zu bringen, war verpönt.[1] Mit Beziehung auf diese heilkräftigen Pflanzen und weil die Frauen im geheimen Raume des Heiligthums nach Entfernung jedes Mannes gottesdienstliche Bräuche verrichteten, so dass die verehrte Göttin Männerhasserin zu sein schien, stellte man die letztere mit Medea zusammen.[2] Griechen und griechisch schreibende Römer (wie Butas, Sextus Clodius u. s. w.) bezeichneten sie daher als θεὸς γυναικεία.[3] Auch Varros Angabe, die gute Göttin, des Faunus Tochter, sei so züchtig gewesen, dass sie ihr Lebelang niemals die Frauengemächer verlassen, und dass ausser ihrem Gemahl kein Mann sie gesehen noch ihren Namen gehört habe, ist nichts als eine Conjectur zur Erklärung des Weiberfestes.[4] Einige aber erzählten, sie war die Tochter des Faunus; der Vater erglühte in Liebe zu ihr und züchtigte sie, da sie seinem Ansinnen widerstrebte, mit einem Myrthenzweige. Selbst mit List berauscht beharrte sie bei ihrem Widerstande, bis Faunus in die Gestalt einer Schlange verwandelt der eigenen Tochter beiwohnte.[5] Als Zeugen für die Wahrheit dieser Erzählung führte man an die Scheu Myrthenzweige im Tempel der Göttin (zur Ausschmückung?) zu verwenden, eine Libation von Wein unter falschem Namen, indem dabei der Krug Honigfass, der Wein Milch genannt wurde, endlich eine Anzahl zahmer Tempelschlangen, welche im Heiligthum herumkrochen.[6] Der Zug

---

[1] Plut. quaest. Rom. 20.

[2] Macrobius I 12, 26: Quidam Medeam putant, quod in aedem eius omne genus herbarum sit, ex quibus antistites dant plerumque medicinas, et quod templum eius virum introire non liceat propter iniuriam, quam ab ingrato viro Jasone perpessa est.

[3] Macrobius a. a. O.

[4] Varro bei Macrobius I 12, 27, bei Lactant. Div. Inst. I 27, 10.

[5] Macrobius I 12, 24: Nec non eandem Fauni filiam dicunt, obstitisseque voluntati patris in amorem suum lapsi, ut et virga myrtea ab eo verberaretur, cum desiderio patris nec vino ab eodem pressa cessisset: transfigurasse se tamen in serpentem pater creditur et coisse cum filia.

[6] Macrobius I 12, 25: Horum omnium haec proferuntur indicia, quod virgam myrteam in templo haberi nefas sit, quod super caput eius

der Vermählung der Göttin mit Faunus war auch wohl in anderen Relationen dieser Geschichte bewahrt, in denen sie als Waldnymphe (Fauna?) bezeichnet gewesen zu sein scheint.[1] Noch andere auf dieselbe Urquelle zurückgehende Berichte erwähnen auch die Schläge mit dem Myrthenzweige, deuten dieselben aber als eine verdiente Züchtigung. Sextus Clodius, ein Zeitgenosse Ciceros, also beträchtlich älter als Labeo, erzählte, Bona dea sei die Gattin des Faunus gewesen; einst vergass sie die weibliche Scham und königliche Würde so sehr, dass sie sich in Wein berauschte. Da schlug er sie mit Myrthenzweigen so sehr, dass sie starb. Von Reue und Sehnsucht gefoltert, vergötterte er sie später. Daher trage man in ihrem Dienste eine verhüllte Amphora mit Wein auf. Vermuthlich stammt diese auch von Plutarch bewahrte Version aus dessen hauptsächlichstem (sei es mittelbaren oder unmittelbaren) Gewährsmann Varro, der jedesfalls die Fauna als Eheweib kannte.[2]

---

extendatur vitis, qua maxime eam pater decipere tentavit, quod vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri, sed vas, in quo vinum inditum est, mellarium nominetur et vinum lac nuncupetur, serpentesque in templo eius nec terrentes nec timentes indifferenter appareant.

[1] Plut. Caes. 9: *Ἔστι δὲ Ῥωμαίοις θεός, ἣν Ἀγαθὴν ὀνομάζουσιν, ὥσπερ Ἕλληνες Γυναικείαν· καὶ Φρύγες μὲν οἰκειούμενοι Μίδα μητέρα τοῦ βασιλέως γενέσθαι φασί, Ῥωμαῖοι δὲ νύμφην Δρυάδα Φαύνῳ συνοικήσασαν.*

[2] Lactant. Div. Inst. I 22, 11: Sex. Clodius in eo libro, quem graece scripsit, refert Fauni hanc uxorem fuisse, quae quia contra morem decusque regium clam vini ollam ebiberat et ebria facta erat, virgis myrteis a viro usque ad mortem caesa. Postea vero cum eum facti sui poeniteret, et desiderium eius ferre non posset, divinum illi honorem detulisse. Idcirco in sacris eius obvolutam vini amphoram poni. Arnob. adv. nat. V 18, der dieselbe Stelle auszieht, macht als des S. Clodius nächste Quelle Butas geltend: Faunam igitur Fatuam, Bona quae dicitur Dea, transeamus: quam myrteis caesam virgis, quod marito nesciente seriam meri ebiberit plenam, Sextus Clodius indicat sexto de Diis Graeco: signumque monstrari, quod cum ei diuinam rem mulieres faciunt, vini amphora constituatur obtecta; nec myrteas fas sit inferre verbenas, sicut suis scribit in causalibus Butas (vergl. Plut. Quaest. Rom. 20). Lactant. a. a. O.: Eandem Varro scribit tantae pudicitiae fuisse, ut nemo eam, quoad vixerit, praeter virum suum mas viderit, nec

Es ist deutlich, dass in der That die Geschichte erfunden wurde, um gewisse auffällige Stücke des Cultus zu rechtfertigen; gewiss aber kannte derjenige, auf dessen Niederschrift alle uns erhaltenen Varianten der Fabel zurückgehen, die ursprünglichen Motive derselben nicht mehr oder nicht vollständig; offenbar sollten theilweis andere, als die von ihm angegebenen Umstände und Bräuche durch das Histörchen begründet werden. So sollte nicht das Vorhandensein eines anders benannten Weinnapfes, sondern der Umstand, dass die Frauen aus einem solchen, also gleichsam heimlich tranken, und dann im Rausch und bakchischer Verzückung, aber auch jetzt noch fortdauernd ohne männliche Zuschauer einen Tanz aufführten, durch die Erzählung von dem heimlichen Weingenuss der Fauna erklärt werden. Ergibt sich von diesem Gesichtspuncte aus die der Zeit nach ältere Aufzeichnung Varros auch als die dem Gedankengehalt nach begründetere Version, so erhellt zugleich, dass die Form der Sage bei Cornelius Labeo eine den Tempelschlangen zu Liebe geschehene Erweiterung und Umdeutung nach dem Muster der Geschichte des Dionysos-Zagreus (Fauna, Tochter des Faunus, vom Vater in Schlangengestalt bewältigt) gewesen sein müsse. Wie kam man nun dazu der Erzählung vom Rausche der Fauna die Fabel von der Züchtigung mit der Myrthenruthe folgen zu lassen? Den wahren Grund, weswegen der Tempelschmuck keine Myrthenzweige enthalten durfte, hat Plutarch bereits erkannt, 'weil die Myrthe eine der Venus heilige Pflanze ist.'[1] Wir haben uns nämlich das Fest der Bona Dea sehr ähnlich den griechischen Thesmophorien zu denken; es wird eine auf Keuschheit und Enthaltsamkeit gerichtete Vorbereitung voraufgegangen sein und der erste Haupttheil der Ceremonien auf Reinigung (Lustration) für das Eheleben abgezielt haben, bis zum Schlusse die Feier auch hier in symbolische Gebräuche ausgelaufen sein wird, welche eine

nomen eius audierit. Idcirco illi mulieres in operto sacrificant, et Bonam Deam nominant.

[1] Quaest. Rom. 20.

Erfüllung der höchsten Wünsche ehrsamer Gattinnen herbeizuführen bezweckten. Jenem ersten Theile des Festes entsprach es, dass die Vestalinnen daran Antheil nahmen, und dass jedes aphrodisische Symbol der Ausschmückung des gottesdienstlichen Raumes fern blieb. Es ist nicht leicht abzusehen, wie man auf den Einfall gerathen konnte, die Abwesenheit der Myrthe im Ausputz des gottesdienstlichen Raumes, den wir uns nach Art der Ausschmückung unserer Kirchen und Häuser mit grünen Maien auf Maitag oder zu Pfingsten werden zu denken haben, mit dem Weingenuss der Frauen in ursächlichen Zusammenhang zu bringen und von einer Züchtigung abzuleiten. Dagegen spricht alles dafür, dass am Schlusse des Festes das Bild der Göttin wirklich geschlagen wurde, oder dass die festfeiernden Frauen einander gegenseitig mit Myrthenruthen schlugen. Dann war es natürlich, die unverständlich gewordene Ceremonie als einen Strafact für das vorhergegangene Bakchanal aufzufassen. Die einmal entstandene pragmatische Legende hatte zur Folge, dass nun auch der Mangel der Myrthe in der Ausschmückung aus dem gleichen Zusammenhange gedeutet wurde; weil aber die Ceremonie des Schlagens zu den grösseren Geheimnissen (ritus occultior) des Cultus gehörte, blieb sie bei Weitererzählungen der Legende unerwähnt. Da die Zusammenstellung und Gleichsetzung der Bona Dea mit Tellus, Fauna und Ops, sowie mit der Maia, der Personification des Maimonats,[1] da das Opfer des trächtigen Schweines, endlich das Weiberfest in der That bestätigen, dass die Göttin wesentlich eine Göttin der Frauen und der weiblichen Empfängniss, wie der in den Schoss der Erde geborgenen Pfanzenkeime war, so dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass an jene im geheimen

[1] Ihr wurde am 1. Mai zusammen mit Volcanus geopfert, weshalb sie Maia Volcani hiess. Preller (Röm. Myth. 352) nennt sie 'eine fördernde und segnende Göttin der Flur, mit welcher sich im Monate Mai die belebende und beseelende Kraft des Feuers verbindet, um alle Blüte und Frucht des Sommers zu erzeugen'. Vielleicht aber entsprang ihre Verschmelzung mit Bona Dea nur dem nämlichen Tage der Verehrung.

(in operto) ertheilten Schläge mit dem aphrodisischen Myrthenzweige sich Ideen der Fruchtbarkeit angeschlossen haben, geradeso wie an die von den Luperken zu Ehren des Faunus oder als Faunusvertretern ausgetheilten Schläge mit dem Februum. Es war ein Zauber, um die Fruchtbarkeit der Aecker sowie der römischen Ehefrauen zu bewirken. Von der wirklichen Uebung im Cultus wird gelten dürfen, was Preller in Bezug auf die daraus abgeleitete Fabel sagt: 'Die Myrthenzweige, mit welchen Faunus die Fauna streicht, waren sicher ursprünglich nur ein Bild der Befruchtung, welche im Frühlinge von dem schöpferischen und zauberischen Geiste der Berge und Wälder ausgeht und in der jungfräulichen Erde den Trieb zu allem Wachsthum erweckt.'[1] Aus Plutarch (Quaest. Rom. 20) ist zu schliessen, dass der besprochene Ritus bei der in der Nacht vom 3—4. December in dem Hause des Staatsoberhauptes stattfindenden Frauenfeier nur einen Tag vor dem winterlichen Faunusfeste (5. Dez.)[2] statt hatte. Ob dieselbe Ceremonie an dem anderen Feiertage der Bona Dea, am 1. Mai, sich wiederholte, bleibt ungewiss, die griechischen Namen Damium für das geheime Opfer zu Ehren der Bona dea, Damia für die Göttin und Damiatrix für die Priesterin (Paulus Diac. 68) weisen übrigens auf Gebräuche eines Demeterfestes als Beimischung oder Grundlage des Cultus der Bona Dea.

b. Ruthenschläge an Demeterfesten.

Hesych. III 121 bewahrt die Nachricht, dass an einem Demeterfeste die Festgenossen einander mit einem Geflecht aus Bast oder Baumrinde schlugen. '*Μόροττον · ἐκ φλοιοῦ πλέγμα τι, ᾧ ἔτυπτον ἀλλήλους τοῖς Δημητρίοις*'. Was für ein Demeterfest dies war und wo es begangen wurde, ist nicht mehr ersichtlich; doch verwandt scheint eine Ceremonie im

[1] Röm. Myth. 340.

[2] Ob etwa erst dahor Faunus in den Cult der Bona Dea hereingezogen, sie selbst mit Fauna identificirt wurde?

Culte der eleusinischen Demeter zu Pheneos in Arkadien. Hier war in einem runden Aufsatz auf dem Petroma d. h. der aus zwei grossen Steinplatten bestehenden heiligen Lade, in der das Jahr hindurch der heilige Codex der Mysterienordnung verwahrt wurde, auch eine Maske der Demeter Kidaria (Epitheton von κίδαρις Haube, königliche Kopfbinde, priesterlicher Kopfschmuck hergenommen) verschlossen. Diese Maske legte der Priester bei der Feier der grossen Mysterien an und schlug dann, in der Rolle der Göttin handelnd, die Menschen (oder die Erde) mit Gerten.[1] Es kann doch kaum zweifelhaft sein, dass dieser Act Fruchtbarkeit des Ackers wie des Menschen zu bewirken bestimmt war. Wenn die Lesart, welche den Schlag auf die Erde fallen lässt, die richtige sein sollte, so stellt sich dazu ganz genau der hebräische Erntebrauch des Laubhüttenfestes, mit dem Zweigbündel auf die Erde zu schlagen (vergl. BK. 283).

c. Die Caprotinischen Nonen.

Gegenseitiges Schlagen, wie an den von Hesych erwähnten Demetrien begegnet uns in Rom am 7. Juli bei der Feier der caprotinischen Nonen, welche — wie Schwegler sagte[2] — 'als Fest weiblicher Fruchtbarkeit, die durch Reinigung von Befleckung und Abwendung verderblicher Einflüsse erreicht werden sollte, nach Sinn und Abzweckung den Lupercalien auf das nächste verwandt wären'. Die Frauen und Mägde Roms zogen an jenem Tage in Schaaren und mit fluchtähnlicher Eile zum Ziegensumpfe auf dem Marsfelde hinaus und brachten hier unter einem wilden Feigenbaum (caprificus) Opfer dar, wozu sie sich statt der Milch des Baumsaftes bedienten. Dann lagerten sie sich zum

---

[1] Pausan. VIII 15, 3: *Καὶ ἐπίθημα ἐπ' αὐτῷ περιφερές ἐστιν, ἔχον ἐντὸς Δήμητρος πρόσωπον Κιδαρίας. τοῦτο ὁ ἱερεὺς περιθέμενος τὸ πρόσωπον ἐν τῇ μείζονι καλουμένῃ τελετῇ ῥάβδοις κατὰ λόγον δή τινα τοὺς ἐπιχθονίους* (Var. *ὑποχθονίους*) *παίει.*

[2] Röm. Gesch. I 532. 533.

Schmause, von den Aesten des Feigenbaumes beschattet. Die Mägde, bräutlich geschmückt, gingen mit allerlei Neckreden um die entgegen Kommenden herum, dann schlugen sie sich gegenseitig und warfen sich mit Steinen.[1] Diese Gebräuche geschahen zu Ehren der Tutula (Tutela oder Philotis), der ätiologischen Sage nach einer Magd dieses Namens, welche mit anderen Sklavinnen in Festkleidung dem drängenden Feinde ausgeliefert diesen (eine andere Judith) durch Wein und Liebeslust bethört und dann im Rausche den Römern verrathen hatte. Tutula ist die einfache Form von Tutulina oder Tutilina, wie die römische Göttin hiess, welche dem Einfahren und Einheimsen des geschnittenen Getreides vorstand,[2] und der 7. Juli war zugleich der Tag für das erste der beiden dem Consus d. h. dem Gotte der Fruchtbergung im Circus begangenen Erntefeste. Mithin war das Fest der caprotinischen Nonen ein später pragmatisch in ein geschichtliches Erinnerungsfest umgedeutetes Erntefest, aus dessen Wesen auch floss, dass die Mägde einen Feiertag hatten, sich vor dem Thore auf den Stoppelfeldern vergnügten. Die Verspottung der Vorübergehenden ist ein weit verbreiteter Erntebrauch, (o. S. 32 ff.), ebenso das Steinwerfen (s. unten); auch das Schlagen muss eine dazu gehörige Sitte gewesen sein, welche wahrscheinlich gleichzeitig auf die Idee vegetabilischer und menschlich-weiblicher Fruchtbarkeit sich bezog. Denn dies scheint der Grund, weshalb man auch hier wie bei den Lupercalien die Ehegöttin Juno hereinzog, von der wir übrigens wissen, dass ihr an den Nonen des Juni auch sonst in Latium unter einem wilden Feigenbaum (capri-

---

[1] Plut. Rom. 29, 6: *Αἱ δὲ θεραπαινίδες ἀγείρουσι περιιοῦσαι καὶ παίζουσιν, εἶτα πληγαῖς καὶ βολαῖς λίθων χρῶνται πρὸς ἀλλήλας.* Plut. Cam. 33, 6: *Ἔπειτα κεκοσμημέναι λαμπρῶς αἱ θεραπαινίδες περιάσι παίζουσαι διὰ σκωμμάτων εἰς τοὺς ἀπαντῶντας. Γίνεται δὲ καὶ μάχη τις αὐταῖς πρὸς ἀλλήλας.*

[2] Tertullian. de spectac. 8 vom Circus: Columnas Sessias (l. Seias) a sementationibus, Messias a messibus, Tutulinas a tutelis fructuum sustinent. Augustin. de C. D. IV 8: Frumentis vero collectis atque reconditis, ut tuto servarentur, deam Tutilinam praeposuerunt.

ficus) und mit Anwendung einer Ruthe desselben gottesdienstliche Gebräuche von den Weibern verrichtet wurden,[1] woher sie Juno caprotina genannt war.[2]

d. Pan mit Meerzwiebeln gepeitscht.

Wie Fauna oder ihre Repräsentantinnen mit Myrthen, wurde Pan mit Meerzwiebeln geschlagen. An einem bestimmten Feste, aber auch ausser der Zeit jedesmal dann, wenn die Jagd unergiebig war, peitschten die Arkader Pans Bild mit Meerzwiebeln.[3] Dieser Brauch ist weder mit Hartung als ein Zeichen geringer Achtung[4] aufzufassen, noch mit Stark[5] nach den Scholien als eine Demonstration gegen den Geiz der Choragen und die Ungunst des Gottes, aber auch nicht mit Welcker[6] als Analogon zur Bestrafung der Madonna durch den spanischen Bauer oder des Fetisch durch den Neger, wenn ihm die Jagd nichts eingetragen. Die Meerzwiebel (*σκίλλα*) galt den Alten als ein vorzügliches Mittel, um unreine und schädliche Mächte zu vertreiben: zu diesem Zwecke hängte man sie an der Thür-

---

[1] Varro de L. L. VI 18. Preller Röm. Myth. 256.

[2] caprotinus von caprotus aus caper, wie aegrotus aus aeger, Zs. f. vgl. Spr. XVI 112.

[3] Theocr. VII 106: *Κῆν μὲν ταῦτ' ἔρδῃς, ὦ Πὰν φίλε, μή τί τυ παῖδες Ἀρκαδικοὶ σκίλλαισιν ὑπὸ πλευράς τε καὶ ὤμους τανίκα μαστίσδοιεν, ὅτε κρέα τυτθὰ παρείῃ.* — Dazu Schol. ed. Kiesling S. 919: *Ἑορτή φασιν ἐτελεῖτο ἐν τῇ Ἀρκαδίᾳ, ἐν ᾗ οἱ παῖδες τὸν Πᾶνα σκίλλαις ἔτυπτον, ὅτε οἱ χορηγοὶ λεπτὸν ἱερεῖον ἔθυον, καὶ μὴ ἱκανὸν τοῖς ἐσθίουσιν. Ἄλλως· οἱ Ἀρκάδες ἐπὶ θήραν ἐξιόντες, εἰ μὲν εὐθηρίας ἔτυχον, ἐτίμων τὸν Πᾶνα· εἰ δὲ τοὐναντίον, σκίλλαις εἰς αὐτὸν παρῴνουν, παρόσον ὠρίων τῆς θήρας ἐπιστατεῖ. Μούνατος δέ φησιν ἑορτὴν Ἀρκαδικὴν εἶναι, ἐν ᾗ οἱ Παίονες τὸν Πᾶνα σκίλλαις βάλλουσι. Χῖοι δέ, ὅταν οἱ χορηγοὶ λεπτὸν ἱερεῖον θύσωσι, καὶ μὴ ἱκανὸν ᾖ τοῖς ἐσθίουσι. Διό φησι· κρέα τυτθὰ παρείῃ.*

[4] Gr. Myth. II 199.

[5] Bei Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 51, 41.

[6] Gr. Götterlehre II 662.

schwelle auf,[1] räucherte mit ihnen bei Lustrationen[2] oder trug sie umher.[3] Durch die Schläge mit dieser Pflanze sollte der jetzt gleichsam besessene (verzauberte) Gott, der sonst Nahrungsfülle aller Art an Weide und Wild verlieh, von den schädlichen Mächten und Einflüssen der Unfruchtbarkeit durch Vertreibung derselben befreit und activ in den Stand gesetzt werden, künftig mehr und besser zu produciren.

e. Austreibuug des Pharmakos an den Thargelien.

Ein Analogon dieser den Misswachs austreibenden Schläge treffen wir bei dem Erntefeste der Thargelien dem Pharmakos ertheilt. Die merkwürdige Uebereinstimmung mit einem deutschen Brauche, welche sich weiterhin herausstellen wird, möge ein etwas ausführlicheres Eingehen auf diese Sache rechtfertigen. Wir lernen die griechische Sitte aus verschiedenen localen Formen kennen.

α) Der alexandrinische Grammatiker Harpokration (Anf. d. 2. Jh. n. Chr.) berichtet nach älteren Quellen, dass man ehedem in Athen am Erntefeste der Thargelien zwei Männer hinausführte als Reinigungswerkzeuge (*καθάρσια*) für die Stadt, einen für die Männer, den anderen für die Weiber. Man nannte sie *φαρμακοί*.[4] Eine Bewahrheitung dieser Notiz scheint die Aeusserung des Diogenes Laertios (II 5, 23) zu gewähren: *Θαργηλιῶνος ἕκτῃ, ὅτε καθαίρουσιν Ἀθη-*

---

[1] Plin. H. N. XX 9, 39: Pythagoras scillam in limine quoque ianuae suspensam malorum medicamentorum introitum pellere tradit. Vergl. Dioscorides de m. m. II 202: *ἔστι δὲ καὶ ἀλεξιφάρμακον ὅλη πρὸ τῶν θυρῶν κρεμαμένη.*

[2] Lucian. Necyom. 7: *Δαδίοις καὶ σκίλλῃ περιήγνισε.* Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 23, 12.

[3] In Theophrasts Charakteren reinigt sich der Abergläubige durch Umtragen einer Meerzwiebel.

[4] Harpokrat. s. v. *φαρμακός*: *Δύο ἄνδρας Ἀθήνησιν ἐξῆγον, καθάρσια ἐσομένους τῆς πόλεως, ἐν τοῖς Θαργηλίοις, ἕνα μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν, ἕνα δὲ ὑπὲρ τῶν γυναικῶν.*

ναῖοι τὴν πόλιν. Was man mit den beiden Männern vornahm, wird nicht gesagt.

β) Wie aus dem Verfolg des Harpokrationischen Textes hervorgeht, wurde der Brauch auch an anderen Orten am Erntefeste geübt. Harpokration, und ihm nachsprechend Suidas, führt nämlich aus dem ersten Buche des Istros (3. Jh. v. Chr.) über die Epiphanien des Apollo die Erzählung an, ein gewisser Pharmakos habe die heiligen Schalen des Apollo gestohlen, sei vom Gefolge des Achilleus ergriffen und gesteinigt worden, und davon sei der Ritus in den Thargelien eine Nachahmung.[1] Die Legende kennzeichnet sich sofort als pragmatisirende Erfindung, mithin muss ihr Ursprung und der Brauch, den sie erklären sollte, in einer Landschaft gesucht werden, die im Leben des Achilleus eine Rolle spielte (Thessalien, Skyros u. s. w.)[2], und zwar endigte in dieser Gegend die Hinausführung des Pharmakos — denn es scheint hier nur einer gewesen zu sein — damit, dass er mit Steinen beworfen wurde. Dass Harpokration hier nicht ungehörig die Thargelien eingemischt hat, ergibt sich aus der Legende selbst, da nur ein apollinisches Fest dazu Veranlassung geben konnte als Object des Diebstahls heilige Schalen des Gottes zu nennen.

γ) Ausser der jährlichen Feier am Erntefeste fand die Pharmakenprocession statt, so oft Hunger, Seuche oder ein grosser sittlicher Schade die Stadt oder den Staat heimsuchte, um den Ort vom Krankheitsstoffe zu befreien. Auch dafür haben wir aus Athen Zeugnisse. Nach Helladius hielt man bei solcher Gelegenheit einen Umgang mit zweien Menschen, von denen der eine die Männer, der andere die Frauen vertrat. Ersterer trug einen Kranz von schwarzen Feigen um den Hals, letzterer einen solchen von weissen. Man nannte diese Leute *συβάκχοι*

---

[1] Harpokration a. a. O: *Ὅτι δὲ ὄνομα κύριόν ἐστιν ὁ Φαρμακός, ἱερὰς δὲ φιάλας τοῦ Ἀπόλλωνος κλέψας, καὶ ἁλοὺς ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἀχιλλέα κατελεύσθη, καὶ τὰ τοῖς Θαργηλίοις ἀγόμενα τούτων ἀπομιμήματά ἐστιν, Ἴστρος ἐν πρώτῳ τῶν Ἀπόλλωνος ἐπιφανείων εἴρηκεν.*

[2] Vergl. A. Mommsen Heortologie S. 421 Anm: 'Da Achill der Entdecker ist, so bezieht sich die Legende nicht auf Athen'.

(Var. *σύμβακχοι*). Der Brauch hatte die Absicht pestartige Krankheiten abzuwehren und kam auf in Folge der Ermordung des Kreters Androgeos, der eine pestartige Seuche folgte.[1] — Sowohl Aristophanes als Lysias spielen auf diese Sitte als auf eine vergangene aber noch wohlbekannte an. Man nahm Verbrecher oder die allerverächtlichsten Menschen dazu und begleitete den Pharmakos mit Verwünschungen.[2] Die Scholienlitteratur bewahrt noch verschiedene andere Notizen, die sich theils auf Athen, theils auf andere Städte beziehen. Wir lernen daraus, dass auch bei grosser Dürre und Misswachs der Brauch geübt wurde, dass man die Pharmaken schliesslich tödtete, und dass man ganz verarmte und von der Natur vernachlässigte, zu allem anderen unbrauchbare Personen (Idioten), die auf öffentliche Kosten ernährt wurden d. h. doch wohl als Armenhäusler dem Gemeinwesen zur Last fielen, dazu ersehen hatte.[3] Der Pharmakos war mit einem eigenthümlichen Ausputz versehen[4] (vergl. die Feigenschnur). An manchen

---

[1] Helladius bei Phot. Bibl. c. 279, S. 534: *Ὅτι ἔθος ἦν ἐν Ἀθήναις φαρμακοὺς ἄγειν δύο, τὸν μὲν ὑπὲρ ἀνδρῶν, τὸν δὲ ὑπὲρ γυναικῶν, πρὸς τὸν καθαρμὸν ἀγομένους· καὶ ὁ μὲν τῶν ἀνδρῶν μελαίνας ἰσχάδας περὶ τὸν τράχηλον εἶχε, λευκὰς δ' ἄτερος, συβάκχοι δέ φησιν ὠνομάζοντο· τὸ δὲ καθάρσιον τοῦτο λοιμικῶν νόσων ἀποτροπιασμὸς ἦν, λαβὸν τὴν ἀρχὴν ἀπ' Ἀνδρόγεω τοῦ Κρητός, οὗ τεθνηκότος ἐν ταῖς Ἀθήναις παρανόμως τὴν λοιμικὴν ἐνόσησαν οἱ Ἀθηναῖοι νόσον, καὶ ἐκράτει τὸ ἔθος ἀεὶ καθαίρειν τὴν πόλιν τοῖς φαρμακοῖς.*

[2] Aristoph. Ran. 731 ff.: *καὶ πονηροῖς κἀκ πονηρῶν εἰς ἅπαντα χρώμεθα ὑστάτοις ἀφιγμένοισιν, οἷσιν ἡ πόλις πρὸ τοῦ οὐδὲ φαρμακοῖσιν εἰκῇ ἐπαδίω; ἐχρήσατ' ἄν.* Lys. orat. 6, 54: *Νῦν οὖν χρὴ νομίζειν τιμωρουμένους καὶ ἀπαλλαττομένους Ἀνδοκίδου τὴν πόλιν καθαίρειν καὶ ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ φαρμακὸν ἀποπέμπειν καὶ ἀλιτηρίου ἀπαλλάττεσθαι, ὡς ἓν τούτων οὗτός ἐστιν.*

[3] Schol. zu Arist. Ran. 730: *φαρμακοῖσι, καθάρμασι. τοὺς γὰρ φαύλους καὶ παρὰ τῆς φύσεως ἐπιβουλευομένους εἰς ἀπαλλαγὴν α ὐ χ μ ο ῦ ἢ λ ι μ ο ῦ ἤ τινος τῶν τοιούτων ἔθυον, οὓς ἐκάλουν καθάρματα.* Schol. zu Arist. Equit. 1136: *Δημοσίου δὲ τοὺς λεγομένους φαρμακούς, οἵπερ καθαίρουσι τὰς πόλεις τῷ ἑαυτῶν φόνῳ· ἢ τοὺς δημοσίᾳ καὶ ὑπὸ τῆς πόλεως τρεφομένους· ἔτρεφον γάρ τινας Ἀθηναῖοι λίαν ἀγεννεῖς καὶ ἀχρήστους καὶ ἐν καιρῷ συμφορᾶς τινος ἐπελθούσης τῇ πόλει, λοιμοῦ λέγω ἤ τοιούτου τινός, ἔθυον τούτους ἕνεκα τοῦ καθαρθῆναι τοῦ μιάσματος, οὓς καὶ ἐπωνόμαζον καθάρματα.*

[4] Suidas s. v. *κάθαρμα*: *Ὑπὲρ δὲ καθαρμοῦ πόλεως ἀνήρουν ἐστολισμένον τινά, ὃν ἐκάλουν κάθαρμα.*

Orten gab es nur einen Pharmakos, an anderen deren zwei, und zwar einen Mann und ein Weib, die man rings um die Stadt herumführte, wie die Luperci um die Stadt liefen.[1]

δ) Den kleinasiatischen Brauch aus der Gegend von Ephesus und Klazomenai lernen wir etwas ausführlicher aus den politischen Versen kennen, in welchen Tzetzes den Inhalt älterer Scholien zum Hipponax zusammengedrängt, und denen er einige Choliamben dieses alten um 550 v. Chr. blühenden Satyrikers selbst eingestreut hat. Die derb naturalistischen Schmähverse dieses Dichters entnehmen ihre Bilder und Vergleiche vielfach den realen Thatsachen des bürgerlichen und bäuerlichen Lebens und werden dadurch für die Kenntniss der Zustände seines entlegenen Zeitalters von unschätzbarem Werthe. Aus diesen Quellen nun ergibt sich als jonische Sitte Folgendes. Auch hier fand der Brauch, wie es scheint, sowohl am Thargelienfeste statt, als auch wenn Seuche oder Hungersnoth hereinbrach; den missgestalteten Cretin führten sie zum Opfer hinaus.[2] Vielleicht liess man ihn vorher eine Zeit lang hungern, wenigstens erwähnt eines der hipponaktischen Fragmente, in dem gleich darauf vom Pharmakos die Rede ist, 'dass er von Hunger dürr sei' (λιμῷ γένηται ξηρός). Sobald die Ceremonie beginnen sollte, brachte man ihn auf den passenden Platz,

---

[1] Hesych. s. v. φαρμακοί: Φαρμακοὶ καθαρτήριοι περι καθαίροντες τὰς πόλεις, ἀνὴρ καὶ γυνή.

[2] Tzetzes Chil. V 726 ff:

Ὁ φαρμακός, τὸ κάθαρμα, τοιοῦτον ἦν τὸ πάλαι.
Ἂν συμφορὰ κατέλαβε πόλιν θεομηνίᾳ,
Εἴτ' οὖν λοιμός, εἴτε λιμός, εἴτε καὶ βλάβος ἄλλο,
Τῶν πάντων ἀμορφότερον ἦγον ὡς πρὸς θυσίαν,
Εἰς καθαρμὸν καὶ φάρμακον πόλεως τῆς νοσούσης.

Vergl. ferner die weiterhin angeführten Fragmente des Hipponax mit dem nachstehenden (37), welches bezeugt, dass der Dichter vom Pharmakos am Thargelienfeste gesprochen hatte:

Ὁ δ' ἐξολισθὼν ἱκέτευε τὴν κράμβην
Τὴν ἑπτάφυλλον, ἣ θύεσκε Πανδώρῃ
Ταργηλίοισιν ἔγχυτον πρὸ φαρμάκου.

dort reichte man ihm zu essen, gab ihm mit der Hand (in den Mund?) Feigen, Gerstenbrod, Käse, auch gekochte Speisen. Dann begann das Treiben, am Zielpunct erwartete ihn eine schaulustige Menge.[3] Jetzt wurde er zu Boden geworfen und mit Meerzwiebeln, Zweigen der wilden Feige und anderen wild wachsenden Pflanzen siebenmal auf sein Zeugungsglied geschlagen. Die Feigenzweige hatten noch ihren Blätterschmuck (*θρῖα*) und bildeten das Hauptstück der Schlagruthe.[2] Denn die Weise, die man zur Flöte beim Hinausführen sang, offenbar schon da die Feigenruthen in der Hand haltend und mit ihnen schlagend, war *κραδίης νόμος* genannt und der *φαρμακός* hiess überhaupt *κραδησίτης*.[3] Schliesslich wurde derselbe auf

---

[1] Tzetzes a. a. O 731:

εἰς τόπον δὲ τὸν πρόσφορον στήσαντες τὴν θυσίαν
τυρόν τε δόντες τῇ χερὶ καὶ μάζαν καὶ ἰσχάδας.

Hippon. Frgm. 6. 7:

Δεῖ δ'αὐτὸν ἐς φαρμακὸν ἐκποιήσασθαι
κἀφῇ παρασχεῖν ἰσχάδας τε καὶ μάζαν
καὶ τυρόν, οἷον ἐσθίουσι φαρμακοί.

Hesych. s. v. *φαρμακή*: *φαρμακὴ ἡ χύτρα, ἣν ἡτοίμαζον τοῖς καθαίρουσι τὰς πόλεις.*

[2] Tzetzes a. a. O. 733:

ἑπτάκις γὰρ ῥαπίσαντες ἐκεῖνον ἐς τὸ πέος
σκίλλαις συκαῖς ἀγρίαις τε καὶ ἄλλοις τῶν ἀγρίων.

Hippon. Frgm. 4:

Πόλιν καθαίρειν καὶ κράδῃσι βάλλεσθαι.

Frgm. 5:

Βάλλοντες ἐν λειμῶνι (var. *χειμῶνι*) *καὶ ῥαπίζοντες*
κράδῃσι καὶ σκίλλῃσιν ὥσπερ φαρμακόν.

Frgm. 8:

Πάλαι γὰρ αὐτὸν προσδέχονται χάσκοντες [hss. *αὐτούς*]
κράδας ἔχοντες, ὡς ἔχουσι φαρμακοῖς· [hss. *ἔχοντας*]

Frgm. 9. 11:

Λιμῷ γένηται ξηρός, ἐν δὲ τῷ θυμῷ
φαρμακὸς ἀχθεὶς ἑπτάκις ῥαπισθείη.
ὡς οἱ μὲν ἀγεῖ Βουπάλῳ κατηρῶντο.

Vergl. Anecd. Oxon. III S. 366: *θυμὸς τὸ ἄῤῥεν αἰδοῖον.* Wir brauchen dafür ähnlich den Euphemismus 'Leben'.

[3] Hesych. s. v. *κραδίης νόμος*: *νόμον τινὰ ἐπαυλοῦσι τοῖς ἐκπεμπομένοις φαρμακοῖς, κράδαις καὶ θρίοις ἐπιραβδιζομένοις.* s. v. *κραδησίτης*: *κραδησίτης, φαρμακὸς ὁ ταῖς κράδαις βαλλόμενος.*

einem Scheiterhaufen von Waldhölzern verbrannt und seine Asche ins Meer gestreut.[1]

ε) Dem jonischen Brauche reihe sich endlich der doch wohl aus der phokäischen Heimath mitgebrachte von Massilia an. In heiligen Gewändern und mit Blättern und Baumzweigen geschmückt wurde hier nach einer Pest ein Armer, der ein ganzes Jahr auf öffentliche Kosten gelebt hatte, unter dem Wunsch, dass auf ihn die Uebel der Stadt fallen möchten, zum Thore hinaus getrieben.

Ueberschauen wir diese Bräuche im Zusammenhang, so dürfte soviel klar sein. Die jährliche Entsendung eines Pharmakos am Erntefeste der Thargelien, dem sechsten Tage des Monats Thargelion, der unserem Mai entspricht, und die ausserordentliche bei Pest, Hunger oder Misswachs gehören genau so zusammen wie bei uns die jährliche Entzündung der Sonnwendfeuer (BK. 500—518) und die aussergewöhnliche des Nothfeuers (BK. 518—521). In beiden Fällen bedeutet die Hinausführung des Pharmakos aus der Ortschaft einerseits die Austreibung des Dämons der Unfruchtbarkeit (des Misswachses, der Krankheit), der entweder durch den Hinausgeführten dargestellt oder demselben gleichsam aufgepackt gedacht ist, und damit andererseits zugleich die positive Erzeugung von Wachsthumsfülle, Gedeihen, Gesundheit. Das zeigt recht klar die Analogie eines noch zur Zeit Plutarchs in dessen Vaterstadt Chaeronea geübten Brauches. Verbunden mit einem Opfer, das im Rathhause auf dem Staatsherde vom Archon, in jedem Bürgerhause vom Familienvater dargebracht wurde, schlug man einen Sklaven mit Stäben von Keuschlamm (agnus castus) und trieb ihn zur Thür hinaus mit den Worten 'Hinaus Hungersnoth (oder Dämon des

[1] Tzetzes a. a. O. 735:

τέλος πυρὶ κατέκαιον ἐν ξύλοις τοῖς ἀγρίοις
καὶ τὸν σπόδον εἰς θάλασσαν ἔρριπτον εἰς ἀνέμους.

[2] Petron. fragm. I: Massilienses quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis sumptibus et purioribus cibis: hic postea ornatus verbenis et vestibus sacris circumducebatur per totam civitatem cum execrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic praecipitabatur.

Hungers, Bulimos), herein Nahrungsfülle (oder Dämon des Getreidesegens, Plutos) und Gesundheit (oder Göttin der Gesundheit, Hygieia). Das nannte man Hungeraustreiben.[1] Da sowohl der Gegensatz zur Hungersnoth in diesem Gebrauche als die sonst im Cultus bewahrte ursprüngliche Bedeutung von πλοῦτος es gewiss machen, dass unter letzterem Worte der Kornsegen zu verstehen ist, werden wir annehmen dürfen, dass der in Rede stehende Ritus auch entweder am Erntefeste oder übertragen im ersten Frühjahr mit Bezug auf die künftige Ernte dargebracht wurde. In oder mit dem Hinausgetriebenen also wurde der Geist der Unfruchtbarkeit (Krankheit u. s. w.) ausgewiesen[2], geradeso wie im nordeuropäischen Brauche (BK. 22—23) die Krankheitsgeister in den Wald, die Steinbrüche, das Wasser verwiesen werden. Zugleich aber ward derselbe mit den dämonenvertreibenden Pflanzen Meerzwiebel (o. S. 128), Feige[3] oder Keuschlamm[4] auf die Seiten, ja sogar die Pudenda geschlagen, um die Fortzeugung und Weiterverbreitung des Uebels zu verhindern. Auch die Verbrennung und Steinigung dienten demselben Zwecke der Vernichtung des bösen Geistes. Wenn aber in der That die Hinausführung des Pharmakos beim Erntefest und bei besonders gefahrbringenden Fällen von Misswachs oder Seuche zusammengehören, wird der Ritus beide Male ursprünglich derselbe gewesen sein; es haben die später nur bei jenen ausserordentlichen Gelegenheiten aus vermeintlich dringlicher Nothwendigkeit vom Triebe der Selbsterhaltung

---

[1] Plut. Sympos. VI 8, 1: *Θυσία τίς ἐστι πάτριος, ἣν ὁ μὲν ἄρχων ἐπὶ τῆς κοινῆς ἑστίας δρᾷ, τῶν δ' ἄλλων ἕκαστος ἐπ' οἴκου· καλεῖται δὲ Βουλίμου ἐξέλασις· καὶ τῶν οἰκετῶν ἕνα τύπτοντες ἀγνίναις ῥάβδοις διὰ θυρῶν ἐξελαύνουσιν ἐπιλέγοντες, Ἔξω Βούλιμον, ἔσω δὲ Πλοῦτον καὶ Ὑγίειαν.* [*Ἔξω μὲν Βούλιμον ἔσω δὲ Πλουθυγίειαν.* M. Haupt, Herm. VI 259].

[2] Man hatte für solche Hinwegschaffung der schädlichen Stoffe und Dämonen die technischen Ausdrücke *ἀποδιοπομπεῖσθαι*, *ἀποδιοπόμπησις*. Hermann Gottesd. Alterth. [2] § 23, 25.

[3] Bötticher Baumcultus der Hellenen S. 440. Vergl. Eustath. zu η 116: *συκῆ ἐν καθαρμοῖς.*

[4] Das Keuschlamm, eine Art Weide dem Stechdorn ähnlich sollte ebensowohl Schlangen als geschlechtliche Begierden vertreiben. (Aelian de nat. an. IX 26).

und vom Egoismus aufrecht erhaltenen Bräuche der Steinigung oder Verbrennung oder beide vereint auch bei dem Thargelienfest bestanden, und die Umkränzung des Pharmakos mit grünem Gezweig sowohl wie die Schläge mit den Feigenbüschen werden wir ebenfalls mit Recht dem alten Erntefeste zuweisen. In jüngerer Zeit war dann wahrscheinlich bei dem Erntefeste eine Milderung der alten Sitte eingetreten, welche die schlimmsten Rohheiten beseitigte oder doch durch symbolische Handlungen ersetzte.

Erwägen wir aber die in Rede stehenden Bräuche noch einmal, so stossen Anzeichen auf, welche in sehr hohem Grade wahrscheinlich machen, dass die angegebene Auffassung derselben nicht die ursprüngliche war, dass eine einmalige oder wiederholte Umdeutung ihres Inhalts, gleichsam eine Metempsychose derselben stattgefunden hatte.

Ein Cultact, welcher einerseits mit der Fortsendung (ἀποδιοπόμπησις) des Pharmakos, andererseits mit der Hungeraustreibung in Chaeronea in Parallele steht, ist der hebräische Ritus des Versöhnungsfestes, zwei Böcke einen für Jahve, den andern für Hazazel zu erlosen, und letzteren mit allen Sünden und Befleckungen der Gemeinde beladen in die Wüste hinauszutreiben.[1] Hier liegt, wie bereits Ewald[2], Bunsen[3], Pfleiderer[4] u. A. erkannt haben, eine ethische Umdeutung einer vormosaischen Begehung im Sinne der Jahvereligion vor: Hazazel, von hazal weggehen abgeleitet, also ἀποπομπαῖος, wie auch die LXX übersetzen, sei ganz in Analogie der finsteren Geister der Dürre und Unreinheit in den Naturreligionen zu denken. Wenn aber Hazazel denjenigen aussagt, den man weit von sich weist, so war mit diesem Namen der die Uebel tragende Bock selbst bezeichnet, und die Fortsendung 'zum Hazazel hin' ist erst eine spätere Bildung ganz so, wie AWF. 170 die letzte Garbe, welche ursprünglich den Halmbock enthielt oder repräsentirte, für den Bock stehen

[1] 3 Mos. 16.
[2] Alterth. d. Volkes Israel[2] S. 402.
[3] Die Bibel I 198.
[4] Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte II S. 298.

blieb. Es lässt sich aber daraus abnehmen, dass ursprünglich der Bock den Dämon des Misswachses, der Krankheit u. s. w. selbst bedeutete, ehe er in die Gestalten des mit Uebeln beladenen Thiers und des in der Wüste befindlichen Geistes Hazazel auseinanderfiel, zugleich dass der für Jahve erloste andere Bock im Gegensatz den Dämon der Gesundheit und Wachsthumsfülle bedeutete. Während der erstere als eine theriomorphe Variante dem ausgetriebenen anthropomorphen Pharmakos und dem Sklaven des Chäronenser Brauches entspricht, fasst der zweite die in Haus und Stadt hereingerufenen Segensgötter Plutos und Hygieia ebenfalls in sichtbarer Verkörperung durch eine mythische Gestalt zusammen. Und wenn auch im Mosaismus aus einander gerissen und um 5 Tage von einander getrennt, haben das Versöhnungsfest und das herbstliche Erntefest (Laubhüttenfest) — wie ebenfalls Pfleiderer bereits erkannte[1] — einst als Vorfeier und Feier oder vielmehr als zwei Acte eines und desselben Festes zusammen gehört. Die griechischen Bräuche stellen nur den mit den Uebeln beladenen Averruncandus sichtlich dar und setzen mit dessen Austreibung und Vernichtung die Einkehr der Segensfülle als unmittelbare Folge voraus. Doch dürfen wir der hebräischen Analogie mit grösster Wahrscheinlichkeit dies entnehmen, dass auch bei den Griechen eine Auffassung vorausging, wonach der Pharmakos selbst den bösen Dämon darstellte. Dass er mit den Uebeln beladen wurde, macht den Eindruck einer schon rationalisirenden Deutung. Wenn er von Hause aus nur der Depositär der Uebel war, wie kam man dazu sein Zeugungsglied unschädlich zu machen?

Der Pan, welcher in Arkadien mit Meerzwiebeln geschlagen wurde, war aber nicht der böse Geist, der vernichtet, sondern der Nahrungsgeber, der von den Dämonen der Unfruchtbarkeit befreit werden sollte, die ihm gewissermassen schmarotzirend anhaften, wie die Krankheitsgeister dem Baume (BK. 12—26) oder dem durch die letzte Garbe dargestellten Getreidedämon (BK. 278). Wir werden unten beim Delischen Erntefest ein zweites Beispiel für dasselbe Verhältniss wahr-

[1] a. a. O. 297.

zunehmen Gelegenheit haben. Halten wir diese Formen des Brauches mit dem Pharmakosritus zusammen, beachten wir, dass anderswo — wie sich zeigen wird — im hellenischen Agrarcult die Steinigung, weit entfernt ein Symbol der Vernichtung su sein, vielmehr ein Zauber war, um die Schwere der künftigen Halmfrüchte zu bewerkstelligen, ziehen wir endlich in Betracht, dass das Schlagen der Genitalien mit den Meerzwiebeln eher auf ein Austreiben der schadenden Mächte aus denselben, als auf eine Vernichtung hinweist: so wird die Frage berechtigt erscheinen, ob wir nicht in der Austreibung des Pharmakos die Umdeutung einer Herumführung des in der Ernte zum Vorschein kommenden Wachsthumsgeistes, des Segenspenders, vor uns haben, welche eo ipso die Mächte der Unfruchtbarkeit und Krankheit verscheucht, wobei aber noch besonders symbolisch die Fortschreckung derselben durch den Schlag mit den zauberverjagenden Pflanzen zur Darstellung gebracht wurde.

Eine derartige Umdeutung lässt sich an mancherlei Analogien beobachten. In Westfalen klopfen am St. Peterstage (22. Febr.) der Schweinehirt oder die Knaben des Hauses mit Hämmern an alle Thürpfosten mit dem Rufe: 'Heraus! Heraus, Sonnenvogel! (oder Sommervogel), heraus jede Maus, heraus alles Unglück aus diesem Haus!' 'Heraus aus Schoppen, Scheuern, Kellern, Mauern!' Dem Sommervogel wird Haus und Hof, Land und Sand, Laub und Gras verboten: er soll in die Steinklippe gehen, darin zu sitzen, in die Steinkaule darin zu verfaulen, in den Klausenstein und dort zerbrechen Hals und Bein. — Man vermeint damit den Winter zum Weichen zu bringen und für das künftige Jahr die Kröten, Schlangen und Molche aus Haus, Ställen und Gehöft, die 'Mollen' von den Milchnäpfen zu vertreiben, die am nämlichen Tage aufs Nest gesetzten Hühner vor schlechtem Eierlegen, die Kühe vor Krankheit zu bewahren. Erfolgt die Austreibung des Sommervogels nicht, so machen alle genannten Uebel sich bemerkbar.[1] Es ist

[1] Kuhn Westf. Sag. II 119—122 n. 366—374. Woeste Volksüberl. in der Grafschaft Mark S. 24. Montanus Die deutschen Volksfeste S. 21.

nun klar, dass nach der jetzigen Auffassung dieser Brauch die Hinwegtreibung aller bösen (zum Theil in Thiergestalt gedachten) Geister des Winters und der Krankheit aus Haus und Hofstatt in die wüsten Steinbrüche (BK. 16. 22. 23) bedeutet, ebenso deutlich aber lehrt der Name Sonnenvogel, Sommervogel, dass die ursprüngliche Absicht dahin ging, den während des Winters in das Haus geflüchteten Genius des Sommers wieder ins Freie zu locken. Den sicheren Beweis dafür gewährt der einer ätiologischen Legende nach zur Erheiterung nach einer Pest eingeführte Brauch am Donnerstag vor Fastnacht zu Grosselfingen in Hohenzollern-Hechingen. Auf einer hohen Stange am Rande der Brücke wird ein Nest mit einer lebenden Taube, dem Sommervogel angebracht, von den Masken des Fastnachtszuges (Butzen) umlagert und von Dienern mit langen Ruthen gegen Räuber vertheidigt, denen es dennoch endlich gelingt, den Vogel zu stehlen. Die Butzen und das Volk brechen in ein lautes Klagegeheul aus: 'Der Sommervogel ist gestohlen, jetzt wirds ja nimmer Sommer', bis die Diebe eingeholt sind und in den Dorfbrunnen geworfen werden (Regenzauber). Die wiedereroberte und auf ihre Stelle gebrachte Taube aber erhält, nachdem in reimweisen Wechselreden festgestellt ist, dass dies der rechte und echte Sommervogel sei, durch den Narrenvogt feierlich die Freiheit.[1] Diesem Sommervogel oder Sonnenvogel, der, nachdem er von den Winterdämonen geraubt war, frei in die Frühlingsnatur hinausfliegt, parallel läuft eine Gestalt des Vegetationsdämons, der in den Maitags- und Pfingstgebräuchen seinen Einzug ins Land haltende, in grünes Laub gehüllte Wasservogel.

Noch ein anderes Beispiel von diametral entgegengesetzter Auffassung eines und desselben Brauches ist das folgende.[2] Die Aegypter pflegten nach Manetho in der Stadt Eileithyia an einem bestimmten Tage während der Hundstage rothköpfige Menschen zu verbrennen, welche man typhonische nannte[3], offenbar Abbilder des bösen rothköpfigen Gottes

[1] Birlinger Volksthüml. a. Schwaben II 40 ff.

[2] [Vergl. hierzu AWF. 307. Haupt Zs. 22, 7 ff.].

[3] Plut. de Is. et Osir. 73. Diod. I 88.

Typhon, des Aussenders der Gluthwinde und Vernichters alles vegetativen Lebens. Das vergleicht sich also der Verbrennung des Pharmakos nach der herrschenden Auffassung, womit andererseits die andere ägyptische Sitte stimmt bei verderblichem Gluthwinde, der Seuchen und Misswachs im Uebermass herbeiführt, eines von den heiligen Thieren bei stiller Nacht heimlich herauszuführen und anfangs mit Drohungen zu schrecken, falls aber die Landplage anhält, gleichsam als Strafe für den bösen Geist zu schlachten.[1] Auch der slavische Brauch bei dem zur Abwehr der Pest oder Viehseuche angestellten Pflugumziehen ein den Krankheitsgeist darstellendes Thier (Hund, Katze, Hahn) ins Feuer zu werfen (BK. 562) kommt damit überein; nicht minder begegnet dieselbe Auffassung, wo die in unseren Sonnwendfeuern verbrannte Figur Tod, Hexe, Judas, Winter benannt ist (BK. 179. 497. 505. 522) oder wo man Holzreiser in die Flammen wirft mit dem Ausruf: 'Das Unkraut ins Feuer, den Flachs aufs Feld!' (BK. 180). Wenn man dagegen bei den Syrern im Heiligthume der grossen Göttin zu Hierapolis genau entsprechend der Verbrennung des Maibaums im Sonnwendfeuer (BK. 177—180) zu Frühlingsanfang lebendige Ziegen und Schafe und andere Hausthiere nebst Vögeln, Kleiderstoffen und goldenen und silbernen Gegenständen an Bäumen, die eigens zu diesem Zwecke anderswo abgehauen im Vorhofe des Tempels aufgerichtet waren, aufhing und dann nach feierlicher Procession der Heiligthümer aller selbst von fern her zum Feste herbeigeströmten Völkerschaften um die (gleich unserem Sommer BK. 157, Maibaum BK. 169 und Erntemai BK. 202. 203. 208 geschmückten) Bäume Holzstösse aufschichtete und in Brand setzte,[2] so ist auch hier an der Identität mit dem Maifeuer, Osterfeuer, Johannisfeuer nicht zu zweifeln, zugleich aber gewiss, dass die an den Bäumen verbrannten Thiere ebenso wenig die schädlichen Mächte darstellen wie die ganz parallel an den Erntemai in Frankreich lebend oder todt gebundenen oder gehängten

---

[1] Plut. a. a. O.

[2] Lucian. de Syria dea 49.

Abbilder des Vegetationsdämons Hahn, Taube u. s. w. (BK. 206).[1] Wie im syrischen Ritus mehrere Bäume aufgerichtet werden statt des in Europa gewöhnlichen einen, wurden

[1] Ohne dass sich bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung schon die Bedeutung der nachstehenden Bräuche präcise angeben liesse — weshalb ich noch auf eine Erläuterung verzichte — ergeben sich dieselben als unzweifelhaft identische Begehungen in Aegypten, Griechenland und Nordeuropa. Die Einwohner von Kopto stürzten an einem gewissen Feste als Abbild des eselköpfigen Typhon einen Esel von einer Höhe herab (Plut. de Is. et Os. 30), ein altsemitischer Brauch, von dem auch bei den Hebräern Spuren übrig sind (Movers Phönicier I 365). In Leukas wurde der Pharmakos nicht verbrannt, sondern an einem Apollofest von einer Felsspitze ins Meer gestürzt. Die Zeit hatte diese grausame Sitte längst gemildert, man verwandte dazu verurtheilte Verbrecher, band ihnen Federn unter und fing sie unten auf (Strabo X 2 p. 452). Hiermit vergleiche man nun die folgenden deutschen Sitten. Die Attendorner in Westfalen haben einer Katze Blasen unter die Füsse gebunden und sie vom Thurme heruntergestürzt, darum heissen sie Kattenfillers (Katzenschinder), Kuhn, Westf. Sag. I 162. Die Bewohner des Dorfes Au im Aargau haben den Uebernamen Katzen, weil sie ein solches Thier bei ihrem Kirchenbau vom Thurme warfen (Zs. f. d. Myth. II 239. Rochholz Schweizersagen a. d. Aargau II 289). In Wahrheit sind die Angaben ätiologische Sagen für die Gewohnheit jährlich an einem andern Tage oder bei der Kirchweih eine Katze vom Thurme zu werfen. Dies beweist die von Wolf Beitr. z. d. Myth. I 186 ausführlich belegte Sitte zu Ypern an Christi Himmelfahrtstage oder an Mariae Himmelfahrt (15. August), dem Kirchweihtage von Ypern — eine Zeit lang scheint es auch am dritten Mittwoch der Fastenzeit geschehen zu sein — von einem der höchsten Kirch- oder Festungsthürme drei oder mehrere lebendige Katzen herab zu werfen. Man nannte dies 'Katten smyten'. Bis z. J. 1785 wurde zu Kosel in Oberschlesien jährlich zu Jacobi (25. Juli), also zur Erntezeit ein Ziegenbock mit vergoldeten Hörnern und buntbebändert durch die Aeltesten der Fleischerzunft von einem Thurme der Stadtmauer unter dem Jubel der zuschauenden Volksmasse in die Tiefe gestürzt und unten vollends abgestochen (Tiede Merkwürdigkeiten Schlesiens 1801 S. 125). In der Oberpfalz stürzt man um Aegidi (1. Sept.) einen Bock lebend vom Dache (Schönwerth a. d. Oberpfalz I 313). Bei Jičin (Böhmen) schmückt man zur Kirchweih den schönsten Bock oder Widder mit Kränzen und Bändern, nach dem Hochamt führt man ihn mit Musik ins Wirthshaus, dann stürzt man ihn vom Kirchthurm wegen guter Ernte im nächsten Jahr. Und so vielfach in Böhmen, Mähren, Ungarn. Oft ist der Bock mit Goldpapier geschmückt, oft auch wird er von einem Gerüste statt vom Kirchthum herabgestossen.

z. B. in Delmenhorst zwei, zu Thann im Elsass sogar drei Maibäume verbrannt (BK. 178. 179), eine nur des Pompes halber beliebte Vervielfältigung. Parallel der Verbrennung des die δύναμις αὐξητική ausdrückenden Maibaums besitzen wir in der Mooskuh, dem Loupvert (AWF. 323 ff.), dem Erbsenbär (BK. 499) u. s. w., wie es scheint, sichere Belege dafür, dass die wirkliche Verbrennung gewisser Thiere oder die scheinbare als Thiere maskirter oder benannter Menschen die Passage des Wachsthumsgeistes durch die Gluth der Sonnenhitze, und nicht die Vernichtung des schädlichen Dämons des Misswachses, der Seuche, der Dürre, des übermässigen Sonnenbrandes bedeutete, wobei immerhin noch die Frage offen bleiben mag, ob die im Osterfeuer und Johannisfeuer verbrannten Katzen und Füchse die Kornkatzen (AWF. 172 ff.) und Kornfüchse (o. S. 108), oder vielmehr deren dämonische Gegensätze darstellten (vergl. BK. 515). Auch die durch die Sonnwendfeuer und Nothfeuer getriebenen Heerden, die durch dieselben in grosser Anzahl springenden Dorfleute, Brautpaare, die hindurch getragenen Kinder u. s. w. können nicht die schadenden Dämonen abbilden, sondern höchstens die Reinigung von den in sie eingedrungenen und eindringenden bösen zehrenden Geistern des Misswachses und der Krankheit durch Vernichtung derselben im Feuer zu bewirken suchen (BK. 608); aber verschiedene Gründe sprechen dafür, dass auch hier die Menschen und Thiere ursprünglich vielfach in Nachahmung der Wachsthumsgeister agirend gedacht worden seien (BK. 492. 516. 521 ff. 608). Die Betrachtung der hiermit und mit den römischen Palilien und Hirpi Sorani unzweifelhaft identischen semitischen Bräuche in Phoenikien, Syrien, Moab, Rhodos, Kypern, Karthago, an einem bestimmten Tage des Jahres oder bei ausserordentlichen Unglücksfällen (Misswachs, Seuche, Kriegsnoth) Kinder (Säuglinge oder Epheben), zumal die einzigen Sprossen ihrer Eltern, zuweilen auch Erwachsene, dem El (Kronos) oder Moloch entweder lebend oder nach vorheriger Tödtung durch Hin- und Herweben durch die Flammen zu verbrennen, oder in grösserer Schaar, Männer, Weiber und Kinder, über entzündete Scheiterhaufen zu springen und Säuglinge mit hindurch zu tragen, führt

auf dasselbe Resultat. Es liegt im Gebiet des Cultus ein auch auf dem Felde der Dogmengeschichte wohl bekannter Vorgang, die *Verschiebung* eines fertigen und in der Form gewissermassen starr gewordenen Gedankenproductes durch mehrere Stufen anders gearteter Auffassungen vor, vielleicht könnten wir auch sagen, die Erfüllung des seiner ursprünglichen Seele beraubten Leibes gewisser Gebräuche mit einem neuen Geiste. Davon später. Aus diesen Thatsachen erhellt jedesfalls soviel mit Sicherheit: auch die Hinausführung des Pharmakos am Erntefeste und bei Landplagen kann die auch im Ritual ausgeprägte Umdeutung einer älteren Auffassung sein, *wonach der Wachsthumsgeist in effigie herumgeführt, durch Behang mit Feigen und durch das Schlagen mit den belaubten Feigengerten auf den übrigen Körper, mit den Meerzwiebeln εἰς τὸ πέος* von den wachsthumhindernden Mächten befreit und zur Herstellung der Gesundheit und zur Procreation im nächsten Jahre fähig gemacht werden sollte.

f. Schläge an den Delien.

Als modificirter Abkömmling einfacher Erntefestsitte ist auch der folgende an den delischen Thargelien (vergl. AWF. 233—237) geübte Brauch zu betrachten, der eine beachtenswerthe Analogie zum Schlagen des Panbildes mit Meerzwiebeln oder zu dem gegenseitigen Schlagen an den Demetrien bietet. Es erzählt nämlich der Scholiast zu Kallimachos Hymn. in Del. 316 ff., man sei dabei um den Altar des Apollon herumgelaufen und habe denselben mit einer Geissel geschlagen.[1] Wenn nun aber Hesychs offenbar aus derselben Quelle wie die Notiz des Scholiasten stammende Darstellung behauptet,[2] man

[1] *Ἐν Δήλῳ περὶ τὸν βωμὸν τοῦ Ἀπόλλωνος ἔθος ἦν τρέχειν καὶ τύπτειν τὸν βωμὸν τοῦ Ἀπόλλωνος μάστιγι.*

[2] *Δηλιακὸς βωμός· τὸ περιτρέχειν κύκλῳ τὸν ἐν Δήλῳ βωμὸν καὶ τύπτεσθαι. Ἤρξατο τούτου Θησεὺς χάριτι τῆς ἀπὸ τοῦ Λαβυρίνθου φυγῆς* [*τύπτεσθαι* cod. *τύπτειν* M. Schmidt].

habe sich geschlagen, so ist nicht mehr auszumachen, auf welcher Seite die Wahrheit liegt. Denn im Unklaren über diesen Punct lässt uns auch die Erzählung des Kallimachos a. a. O: 'Kein Schiff geht an Delos vorüber, ehe dass man sich um den Altar des Apollo unter Schlägen (ὑπὸ πληγαῖσιν) springend gewunden und in den heiligen Stamm des Oelbaums bei zurückgewandten Händen eingebissen. Dies hat die Nymphe Delos zu Spiel und Scherz dem heranwachsenden Apollo ersonnen.' Es ist sehr wohl denkbar, dass ursprünglich das Bild des Apollo, als des Erntegebers aus dem gleichen Grunde wie Pan geschlagen wurde, dass man aber hernach, weil diese Handlung zu unehrerbietig schien, den Brauch vom Gottesbilde auf den Altar übertrug. Die Schiffer, welche ausserhalb der Erntezeit dieselbe Ceremonie bei jedesmaliger Vorüberfahrt wiederholten, waren augenscheinlich Kaufleute, auf gemeinen Gewinn bedachte Krämer, welche in Nachahmung des Erntebrauchs Handelssegen von dem Gotte gleichsam zu erpressen versuchten.[1] Diese Abzweigung des Thargelienritus kann erst aufgekommen sein, seit das einst in keuscher Stille daliegende Delos eine Hauptzwischenstation des Handels zwischen Athen und Kleinasien geworden war, wo die meisten Kauffahrteischiffe anlegten. Ebenso gut aber war es möglich, dass die Tanzenden wie bei den Demeterfesten sich gegenseitig schlugen. Was das Einbeissen in den neben dem Apolloaltar stehenden Oelbaum, den Leto bei der Geburt umfasst haben soll, bedeute, weiss ich nicht, nur vermuthen kann ich, dass auch hier eine Uebertragung vom Gottesbilde auf den Baum vorliegt. Dann aber vergleicht sich wieder der o. S. 36 erwähnte französische Erntebrauch, in welchem der aus den letzten Halmen der Ernte hervorspringende Getreidedämon durch einen vorübergehenden Fremden vertreten wird. Bei Dieppe nämlich machen die Arbeiter Jagd auf die nicht zum Hofe gehörige Person, welche zufällig am Erntefelde vorübergeht,

---

[1] Vergl. Bötticher Baumcultus d. Hell. S. 115. Jahn zu Persius Sat. IV 47—49, der den metaphorischen Sinn von puteal flagellare aus ähnlichem Brauche erklärt.

binden den Erhaschten in eine Garbe ein und beissen ihn in die Stirn. Man ruft ihm zu: 'Tu porteras la clef du champ.' Es liegt unserer Aufgabe fern vorzuführen, wie das alte Erntefest der delischen Thargelien zunächst während der altjonischen Periode in das Geburtsfest Apollons, sodann etwa zur Zeit des Kimon im Interesse der Athener in ein Erinnerungsfest an des Theseus sagenberühmten Zug nach Kreta umgedeutet worden ist, so dass nun auch der γέρανος genannte, kunstvoll verschlungene Tanz, welcher an den Umlauf mit den oben erwähnten Schlägen sich anschloss, für eine Nachahmung der Befreiung aus dem Labyrinth erklärt zu werden pflegte.[1]

Eine kurze Rückschau auf die Ergebnisse unserer Zusammenstellungen zeigt uns bei verschiedenen agrarischen und besonders Erntefesten des Alterthums (Demetrien, Caprotinischen Nonen, Thargelien u. s. w.) die Ceremonie des Schlagens mit grünbelaubten Zweigen oder anderen Pflanzen (Myrthen, Feigenzweigen, Weidenzweigen, Meerzwiebeln, Peitschen aus Baumrinde). Geschlagen wurden Götter oder Dämonen bezw. deren menschliche Darsteller (Fauna-Maia, Pan, Apollo, Pharmakos, Bulimos) und Menschen; Schläger waren ebenfalls Götter (Faunus, Demeter, Tutula-Tutulina) oder die Festfeiernden. Die Körpertheile, auf welche die Schläge trafen, werden gemeinhin nicht genauer bezeichnet, der Pharmakos ward εἰς τὸ πέος geschlagen. Die Absicht des Brauches ging dahin, die Geister des Misswachses und der Krankheit auszutreiben und dadurch reichlichen Ertrag und Gesundheit hervorzurufen.

g. Der Schlag im nordeuropäischen Brauche.

Treffen nun schon diese Gebräuche mit dem Riemenschlag der Luperci in der Meinung zusammen, dadurch die Seuche und Unfruchtbarkeit prophylaktisch zu entfernen, so

---

[1] Theophrast. bei Athen. X 424 f. Plut. Thes. 21. Poll. onom. IV 101. Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 29, 17.

macht eine lange Reihe namentlich nordeuropäischer Begehungen die Sache noch weit klarer. Zuvor eine Analogie aus Peru. Am Pituafeste zur Zeit des Herbstäquinoctiums wurden vor dem Erscheinen des neuen Mondlichts alle Götterbilder auf einen Platz gebracht, und das Volk geisselte sich mit dem Rufe, dass alles Böse fortgehen solle; zugleich wusch man sich in einem Flusse, um jegliches Uebel zu entfernen. Auch ass man Brod, das mit dem Blute der geopferten Lamas oder fünf- bis sechsjähriger Rinder versetzt war oder rieb den Körper damit ein.[1]

Im nordeuropäischen Volksbrauch kommen aber zunächst diejenigen Begehungen in Betracht, wonach die Darsteller des anthropomorphisch oder theriomorphisch gedachten Wachsthumsgeistes entweder selbst mit einer Ruthe geschlagen werden oder die ihnen Begegnenden mit einer solchen peitschen. In der Grafschaft Teklenburg peitscht man den als 'Pfingstblume' in Tannenreiser oder Pfriemenkraut gehüllten Burschen durchs Dorf (BK. 319), in Thüringen den in Tannen- und Birkenzweige gekleideten Pfingstschläfer (BK. 321). Bei Langenschwalbach (Nassau) treibt man am 2. Pfingsttag den mit Farrenkraut und Schotenklee bebundenen Schnak mit langen Ruthen durch den ganzen Ort, während er selbst einen dicken Knotenstock trägt (BK. 324). Mit Ruthen wurde das Regenmädchen in den Fluss gejagt (BK. 331). Der mit Adlerfarrnkraut bedeckte 'Ole i skrymta' in Schweden trägt wieder den langen Stab (BK. 337) und der in Lindenlaub versteckte Schossmeier schlägt mit langem Stecken um sich (BK. 441). Auch der böhmische mit Blumen, Baumrinde und Farrenkraut umwundene Maikönig trägt wieder statt des Scepters eine lange Hagedornruthe, wird aber selbst im Kreise herumgejagt (BK. 343), oder er führt ein belaubtes Bäumchen als Scepter, wird aus der Mailaube

[1] Desjardins le Pérou avant la conquête espagnole. Paris 1858. S. 116 nach Ariaga Extirpacion de la idolatria de los Indios del Perú. Lima 1621. J. Acosta Hist. natural y moral de las Indias. Sevilla 1590 V 27. Rivero y Tschudi Antegüedades Peruanas. Viena 1851 189. Waitz Anthropologie IV 465.

gejagt, verfolgt und eingefangen mit Haselruthen gepeitscht (BK. 354). Der grüne Wolf im Johannisfestbrauch von Jumiéges schlägt mit einer grossen Ruthe und wird selbst gejagt (AWF. 324). Die Julböcke, der Bullkater, also Darsteller theriomorphischer Vegetationsdämonen schlagen mit Ruthen, ebenso St. Niklas, Knecht Ruprecht u. s. w. (AWF. 174. 187. 194). Vergl. auch BK. 365 ff.

Dass und wie die theriomorphen Wachsthumsgeister Schläge austheilend dargestellt wurden, will ich noch durch zwei weitere Beispiele erhärten, welche ihr Verständniss durch den im folgenden Kapitel 'das Octoberross' gelieferten Nachweis erhalten, dass die zum Maitag, bei der Ernte und zu Weihnachten auftretende Maske des Schimmels oder Schimmelreiters ebenfalls eine Versinnlichung des Vegetationsdämons war. Zu Vardegötzen bei Jeinsen im Amte Calenberg Pr. Hannover nämlich treten am ersten Pfingstfeiertage folgende Masken auf: 1) der Hedemöpel, ein ganz mit Hede bewickelter Bauerbursch, vor dem Gesicht eine pappene Gesichtslarve mit von Ziegelmehl rothgefärbten Wangen, 2) der Laubfrosch, an Leib und Gliedern von oben bis unten mit dicht belaubten Zweiglein und grünen Blättern bewickelt und mit einem mächtigen Phallos ausgerüstet, der aber in Gegenwart von Honoratioren abgeschnallt wird. Beide kämpfen darum, wer 3) die Greitje, einen in abgetragene Frauenkleider gesteckten Kameraden zur Tänzerin haben soll, indes vier andere Bursche festlich gekleidet aber ohne Maske mit riesigen Peitschen von langer Schnur (Schwöppen) den seit Wochen schulgerecht eingeübten vierschlägigen Dreschertact klappen. Haben Hedemöpel (der Vertreter des Vegetationsalten vom vergangenen Jahre, BK. 428) und 'Looffrosch', der Darsteller des im Frühling wieder einziehenden Wachsthumsgeistes mit ihren plumpen Füssen zum 'Ummeklappen' den Tact stampfend, ihren Streit nach einiger Zeit mit dem Siege des letzteren, und der Vertreibung des ersteren beendigt, so umarmt Laubfrosch die Greitje und tanzt zu allgemeinem Jubel mit ihr unter Küssen und oft sehr indecenten

Pantomimen (vergl. BK. 424. 434). 4) Die vierte Maske des Aufzugs ist der 'Perekopp' (Pferdekopf). Ein Bauerbursch hat einen grossen Vierscheffelsack vom Kopfe herab über den Körper gezogen, an beiden Seiten sind grosse Löcher, aus welchen die Arme frei hervorragen, doch so, dass er sie nach Belieben in den Sack zurückziehen kann. Ueber seinem Kopf ragt ein an den Sack befestigter wirklicher, vom Schindanger geborgter Knochenpferdekopf ohne Unterkiefer hervor. *An den Zähnen dieses Pferdekopfs ist ein gewaltiges, tief herabhängendes Bündel frischer Brennnesseln* (urtica urens) *befestigt.* Im Sacke, in welchem Augenlöcher angebracht sind, hat der Bursche auch eine Stange, mit welcher er den über seinem Kopfe ruhenden Pferdekopf dirigirt; schiebt er die Stange aufwärts, so erhebt sich der Pferdekopf riesig und bedroht die Nahestehenden mit der Brennnessel. Während nun Looffrosch und Greitje (vergl. BK. 429) tanzen, mischt sich Perekopp unter die Zuschauer und sucht sie, zumal Frauen und Kinder, mit dem von seinen grässlichen Zähnen lang herabhangenden Nesselbusch ins Gesicht zu schlagen, indem er bei grösseren Leuten das Rosshaupt mit der unsichtbaren Stange in die Höhe hebt.[1] Dieser Brauch ist die locale Abwandlung und Vervollständigung der von K. Seifart aus dem Hildesheimischen beschriebenen Sitte des 'Umklappen'. Fünf bis sechs Bursche führen den Laubkönig am zweiten Pfingsttage von Hof zu Hof, ganz mit jungen Birkenreisern umkleidet, so dass man nichts ausser den Füssen sieht, gekrönt mit einem ungeheuren ihn bedeutend vergrössernden Kopfputz von Birkenzweigen; in der Hand führt er einen langen Hakenstock, mit dem er auf seinem Wege Kinder und Hunde zu fangen sucht. Die 'Umklappers', mit langen Sträussen von Rauschgold und flatternden Bändern an den Hüten geschmückt, stellen sich mit langen Peitschen in kleiner Entfernung vom Bauerhause auf und klatschen tactmässig in genau beobachtetem Rhythmus. Dann betet der Vorklapper einen Reim, in dem er bittet dem

[1] Hannöversches Tageblatt, 2. Mai 1875.

Könige Eier zu schenken, der vom Pfingstanger kommend in Jahr und Tag nichts gehabt habe.[1] In beiden Orten soll das 'Umklappen' unzweifelhaft die bösen Geister vertreiben; die Manipulation des Laubkönigs in Hildesheim war den vorhin angeführten Analogien zufolge ursprünglich ein Schlagen; es hatte sicher denselben Zweck, doch mag mehr die positive Seite des Brauchs, die Verleihung von Wachsthumskraft dadurch ausgedrückt sein. Im Brauch von Vardegötzen gesellt sich als zweiter Ausdruck derselben Idee dem Laubfrosch der Perekop (das Vegetationsross) zu, und überkommt dieser die Rolle des Schlagens allein. Denn dass der Darsteller des Vegetationsrosses auch wo er unabhängig auftrat, mit der Ruthe schlagend eingeführt wurde, lässt die nachstehende französische Ceremonie noch deutlich erkennen, wo der Widerspruch dieser Vorstellung mit der theriomorphen Gestalt in der Praxis freilich auf andere Weise, als in Vardegötzen, nämlich so ausgeglichen wird, dass dem Rosse zwei Männer mit der Ruthe voraufgingen. In dem Kirchspiel St. Sumine-de-Coutais (Loire inférieure, Bretagne) bewahrten die Kirchenvorsteher des alten Jahres ein hölzernes Pferd (cheval Mallet), das so eingerichtet war, dass ein Mensch durch eine Oeffnung hineinschlüpfen und es in Bewegung setzen konnte. Am Sonntag vor Pfingsten holten die am Gründonnerstag nach alter Sitte[2] gewählten neuen Kirchenväter (marguilliers) es von seinem Aufbewahrungsorte ab und trugen es zum Allerältesten (chez le plus ancien), begleitet von neun Verwandten oder Freunden in bunten pelzverbrämten und mit den Lilien des französischen und bretagnischen Wappens bestickten Dalmatiken. Der Träger des Rosses war ähnlich geschmückt, ihm voraufschritten zwei Gerichtsdiener, *in der Hand eine blumenumwundene Gerte (tenant chacun à la main droite une baguette ornée de fleurs comme la verge sacrée des Druides)*, hinter den Bütteln einer jener neun Begleiter mit einem fünf Fuss langen

[1] Seifart Sagen u. s. w. aus Hildesheim. II 1860 S. 141.

[2] P. Richelet nouveau dictionnaire François. Genève 1710 s. v. marguillier.

Stabe an beiden Enden mit Eisen beschlagen.[1] Hinter dem Rosse folgten zwei andere Personen, die während des ganzen Zuges mit Schwertern auf einander schlugen (ferraillaient), die Musik bestand aus dem Reste der neun Begleiter. Beim Allerältesten blieb das Pferd bis Pfingsten. Am Pfingstheiligabend verfügten sich die Kirchenvorsteher mit den Gemeindebütteln in einen benachbarten Wald, hieben eine Eiche und brachten sie mit Musik auf den Platz vor der Kirche. Am Pfingsttag nach der ersten Messe holte die oben beschriebene Gesellschaft das Ross und brachte es in den Kirchenstuhl des Gutsherrn (Seigneur). Dann schritt man zur Aufrichtung des Maibaums. Nach der grossen Messe holte man das Ross auf den Platz und bewegte es tanzend dreimal um den Maibaum. Die Notablen speisten bei einem der Kirchenväter. Nach der Vesper machte das Pferd wiederum neunmal die Runde um die Eiche und umfing sie zu dreien Malen. (Le cheval faisait encore neuf fois le tour du chêne, qu'il embrassait aussi à trois reprises). Während dessen stimmte der Bâtonnier ein in jedem Jahre neu verfertigtes Lied mit 99 Couplets an, in welchem die Ereignisse und Skandalgeschichten der Gemeinde während des vergangenen Jahres durchgehechelt wurden. Das Original kam ins Gemeindearchiv, eine Abschrift in die chambre des comptes zu Nantes. Jetzt endlich trug man das Ross zu einem der Kirchenvorsteher, wo es bis zum nächsten Jahre verblieb.[2]

Wenn die vorstehenden Gebräuche entweder das göttliche Wesen mit der Schlagruthe ausgerüstet zeigen oder es selbst mit ihr geschlagen werden lassen, wenn die dem Maikönig und seiner Verwandtschaft ertheilten Schläge noch insbesondere an den vermuthlich auf Gebrauch beruhenden Mythus von der durch Faunus mit der Myrthe geschlagenen

---

[1] Das ist der Bâtonnier, 'celui, qui a en garde le bâton d'une confrairie et qui le porte ou le suit aux processions.' Richelet s. v. bâtonnier. Man sieht, er ist erst später zwischen Ruthenträger und Ross eingeschoben.

[2] A. de Nore coutumes, mythes et traditions des provinces de France. Paris et Lyon 1846 S. 203 ff.

Fauna-Maia erinnern, so stellt sich dazu der aus Deutschland und Russland nachzuweisende Erntebrauch, die mit Frauenkleidern als Kornmutter, also als der im Getreide wohnende Wachsthumsgeist, ausgeschmückte letzte Garbe mit einem Birkenquast zu schlagen, damit im nächsten Jahre die dem Gedeihen der Feldfrucht schädlichen Thiere vernichtet seien (BK. 277. 278). Hiermit aber stimmt wieder eine höchst merkwürdige Sitte, über welche uns das handschriftliche 'Protocollum criminale der Oldenburgischen Cantzley 1661 fol. 150' Auskunft gibt. Es heisst daselbst: Ike Borchers zur Ovelgunne, welcher als Vormeyer statt des Sohnes dem Vatter *seine Virilia* jedoch dem herkommen und gewonheit nach, wan einer dem andern ins Spat (l. Schwat) mehet, derogestalt hart angegriffen und mit einem Strauch castigiret, dass er nach ablauf vieler wochen todes verfahren, ist ad speciale mandatum Illustrissimi auff 5 wochen nach dem Ellenser damb condemniret.' Den Hergang haben wir uns so zu denken. Das Erntefeld bezw. die zu mähende Wiese wird in eine Anzahl gleicher Stücke abgetheilt und jedes einem Mäher zur Bearbeitung übergeben; alle arbeiten gleich schnell; wer zurückbleibt, so dass sein Hintermann eher fertig wird und ihn nun überholt, ihm ins Schwad mäht, gilt als vom Korngeiste (Kornthier, Kornalten), der seine Beraubung nicht leiden will, geschwächt (gestossen, untergekriegt); man erkennt daraus die Stelle, wo letzterer sich aufhält, und identificirt weiterhin den schwachen Mäher, dem der Dämon unsichtbar sich anheftet, durch eine Art Metonymie mit diesem (vergl. o. S. 56). Ein alter Mann hatte aus Altersschwäche nicht Strich halten können, sein hinter ihm mähender Sohn hatte ihm ins Schwad gehauen und sollte nun dem Herkommen gemäss ihm als dem Vertreter des Dämons die Pudenda mit grünem Strauche schlagen. Da das die kindliche Ehrerbietung und Liebe nicht zuliess, war der Vormäher für ihn eingetreten und hatte das Amt zu ernsthaft verwaltet, so dass der Geschlagene nachhaltigen Schaden davon nahm. Die Schläge auf das Zeugungsglied des Korn-

geistes, was konnten sie nach ursprünglicher Absicht anders bezwecken, als aus demselben alle Uebel, Krankheiten, Misswachs-Ursachen oder -Verursacher auszutreiben,[1] damit er zu neuer, reiner und gesunder Zeugung des nächstjährigen Pflanzenwuchses gerüstet sei? Mehrere Spuren machen wahrscheinlich, dass es neben anderen eine Auffassung gab, wonach solche gleich nach der Ernte auf dem Acker vor sich ging.[2] Wem leuchtete nun nicht die nahe Verwandt-

---

[1] Dies war offenbar nach allen Analogien der Sinn der Begehung, nicht etwa die obscoene Absicht der Reizung, welche dem Brauche zu Grunde liegt, durch welchen bei Petronius Oenothea dem Encolpius die verlorene Manneskraft wiederzugeben ('illud tam rigidum reddidero quam cornu') verspricht: 'nasturcii sucum cum habrotono miscet perfusisque inguinibus meis viridis urticae fascem comprehendit omniaque infra umbilicum coepit lenta manu caedere.' Auch in neuerer Zeit suchten Wüstlinge die erstorbene Lust durch Schläge zu beleben: Jo. Picus de Mirandola († 1496) erzählt Disput. in Astrol. l. III c. XXVII von einem ihm bekannten Menschen prodigiosae libidinis, der 'saevientes ita plagas desiderat'. Andere Beispiele geben: Jo. Henr. Meibom de flagrorum usu in re Veneria et lumborum renumque officio. Lugd. Bat. 1643. Hieron. Bruckner († 1693) de divortio propter coitum flagris provocandum in 'Decisiones matrimoniales' c. 24. Gottl. Richter de medicina plagosa. Bezug auf den Brauch nimmt eine Satire auf gewisse Akademien der Wissenschaften: 'Dissertation sur l'usage de battre sa maîtresse' in den Mémoires de l'Académie à Troyes. T. II Paris 1746. 8°. S. 40—145, davon eine deutsche Bearbeitung: 'Gebrauch der Alten ihre Geliebten zu schlagen. Berlin 1765' (Neuer Abdr. Stuttg. 1856). Oder wäre auch das von Petronius erwähnte Exercitium der von der Wollust missbrauchte Sprössling älterer Begehungen von der oben im Text beschriebenen Art gewesen?

[2] Vergl. o. S. 62 die Binderin 'bullt', das Brautlager auf dem Ackerfelde BK. 480 ff. Der mecklenburgische Drost H. theilte mir als ein wunderliches Zeugniss unglaublicher Rohheit mit, in seiner Jugend vor 40—50 Jahren sei es noch in seiner Vaterstadt Güstrow Brauch gewesen, dass nach Beendigung der Kartoffelernte auf dem Felde selbst, wo die letzte Kartoffel ausgenommen war, die älteste Arbeiterin den ältesten Arbeiter ergriff, und alle Weiber um die beiden einen Kreis schlossen, worauf 'vetula vetuli protracta genitalia digito titillabat'. Der älteste Knecht vertritt hier offenbar den so oft als 'der Alte' bezeichneten Getreidedämon (Korndäm. S. 24), die Kartoffelernte ist, wie ebenfalls auch sonst mehrfach, als letzte der Jahresernten an die Stelle der Getreideernte getreten.

schaft zwischen dem o. S. 128 beigebrachten Thargelienbrauche und dem im gräflich Oldenburgischen Criminalprotokoll überlieferten Erntebrauch ein, sei der erstere nun aus Umdeutung der Umführung des Getreidedämons erwachsen, habe er ursprünglich vielleicht die Austreibung des Getreidealten, des heurigen Korngeistes, bedeutet, oder sei er von vorne herein als Kehrseite der Einführung des Wachsthumsgenius, als Entfernung des Misswachsdämons gedacht. Immer bleiben jene griechische Sitte und diese deutsche nach Form und Inhalt durch das Verwandtschaftsband eines und desselben Ideenkreises verbunden und nur durch Verschiebung der Gesichtspuncte getrennt. Wie aber das Schlagen oder

---

Diese Analogie dürfte nun auch das Folgende aus der Sphäre der plumpen Gemeinheit herausheben und als Ueberlebsel einer einst sinnvolleren Tradition erscheinen lassen. Auf vielen mecklenburgischen Bauerhöfen wird am Abend des Ernteschlusses eine Wanne mit Stachelbeeren, Johannistrauben und Kirschen und darüber mit Wasser gefüllt, die Oberfläche aber mit Bauerrosen und tüchtigen Sträussen Brennnesseln bedeckt. Dieses Wasser müssen die heimkehrenden Mäher und Binderinnen als Waschwasser benutzen und die Früchte vom Grunde heraufholen, ohne sich zu verbrennen. Dies nennt man 'das bunte Wasser'. Die Analogie des bulgarischen Brauches, das Regenmädchen mit einem Kübel Wasser zu begiessen, in welchem Blumen schwimmen (BK. 329. 331) erweist das bunte Wasser als einen Regenzauber zum Gedeihen der Frühfrüchte des künftigen Jahres. Die 'Kerls' und 'Dirnen' bemühen sich gegenseitig einander zu brennen. Vielfach nun soll es dabei vor 10 Jahren noch Brauch gewesen sein, dass die Knechte den Mägden mit den Brennnesselbüschen unter den Rock zu fahren suchten, dass letztere kreischend davonflohen und verfolgt wurden. Wagte nun ein Bursche sich in der Hitze der Jagd hinter einem geliebten Gegenstand zu weit vor, gelang es ihn in einen Hinterhalt hinter der Scheune oder im Stallwinkel zu locken, so sah er sich plötzlich von 3—5 handfesten Dirnen umringt und 'untergekriegt', und trotz alles Sträubens und Stossens verecundia eius detecta et ingenti urticarum nodo arctissime circumdata et cooperta est. Wie sehr das Gefühl sich wehrt, dergleichen Dinge ans Licht zu ziehen, glaubte ich dennoch nach langem Erwägen auch diese Züge des Volkslebens dem wissenschaftlichen Forscher nicht vorenthalten zu dürfen, da wichtige Vorstellungen und Handlungen der Vorzeit (vergl. z. B. unten Demeter und Jasion) daher Aufklärung zu erhalten scheinen.

das Begiessen der Getreidealten in Form der als Weib ausgekleideten letzten Garbe auf die Fruchtbarkeit des nächsten Jahres einwirken sollte, könnten die dem ausgetriebenen Jahresalten Mamurius Veturius (AWF. 266. 297) ertheilten Schläge einen gleichen Zweck verfolgen, falls nicht dies den Unterschied bildet, dass das in der letzten Garbe waltende Numen eben als Stamm für die neue Aussaat (BK. 213) dazu geeignet erschien.

Mit dem Schlagen und Geschlagenwerden des Maikönigs, Pfingstschläfers und seiner Sippe aufs nächste verwandt ist auch die lange Reihe jener Gebräuche, welche ich BK. 251—303 unter dem Namen 'Schlag mit der Lebensruthe' zusammengestellt und erläutert habe. Auf Fastnacht, Ostern, Maitag, Weihnachten schlagen beide Geschlechter sich gegenseitig, wie die Weiber an den Demetrien (o. S. 120 ff.), caprotinischen Nonen, vielleicht auch am Feste der Bona Dea, und die Männer an den delischen Thargelien (?), oder man schlägt alle Begegnenden oder sämmtliche Hausgenossen mit frischbelaubten Zweigen oder Bündeln aus solchen (vergl. die Myrthe am Feste der Bona Dea, die Feigenzweige an den Thargelien o. S. 119. 128), mit grünen Tannenreisern, Rosmarinstengeln, Brennnesseln (BK. 264 vergl. o. S. 143. 148), mit ganzen Bäumchen, (Maibaum, Sommer, Quieke) oder mit blumenstengelartigen Peitschen aus bunten Lederstreifen (vergl. das μόροττον der Demetrien o. S. 120). An die Osterpeitschen u. s. w. waren oder sind zuweilen Kuchen (BK. 269), Wickelkindchen oder schnäbelnde Täubchen gebunden. Vorzugsweise wird aber auf das Schlagen der erwachsenen Mädchen und Ehefrauen durch die Männer Gewicht gelegt. Geschlagen werden die Hand, Finger, Fingerspitzen, oder die Füsse (Waden), oder der Rücken, oder mehrere dieser Körpertheile zusammen. Mit den sämmtlichen Gliedern der Familie zugleich, oder ohne diese für sich schlägt man auch die Hausthiere und die Obstbäume im Garten. Der Zweck der Ceremonie ist, die Geister der Unfruchtbarkeit und des Misswachses, die in Gestalt von Insecten, Maulwürfen u. s. w. im Thier- und Menschenleibe oder im Acker hausen, zu vertreiben, Gesund-

heit und langes Leben der Menschen und des Viehes, Fruchtbarkeit des Flachs- und Maisfeldes, der Weiber, Kühe und Obstbäume zu erzeugen. Während des Schlagens ruft man: 'Da hast du Glück!' (BK. 252) oder 'Krankheit in den Wald! Gesundheit in die Gebeine!' (BK. 257) oder 'Unglück heraus, Glück herein!' (BK. 274). Das ist genau jenes *Ἔξω βούλιμον, ἔσω δὲ πλοῦτον!* des Hungeraustreibens in Chaeronea (o. S. 130), wie auch in beiden Gebräuchen die Schlagruthe von einer Weidenart stimmt. Das Schlagen geschieht in den Häusern oder während eines Umgangs durchs Dorf, der mehrfach zu einem Umlauf sich gestaltet (BK. 264. 268 ff. 276). Dieser Umlauf geht unmerklich in eine andere Form über, wobei in der Weihnachtszeit, zu Neujahr, oder Fastnacht auf dem Hofe oder über die Felder umhergelaufen wird, indem man durch andere Mittel als durch das Schlagen, nämlich mit Peitschengeknall (vergl. dazu das Umklappen o. S. 142), durch Schellengeläut, oder durch Fackeln die Unfruchtbarkeit zu vertreiben, das Gedeihen der Menschen hervorzurufen, das Korn 'zu wecken' sucht (BK. 534 ff. 540—548). Aber auch bei diesen Begehungen ist eine Erinnerung an das Schlagen noch vielfach erhalten, ja die Peitsche, mit der geknallt wird, ist wohl nur eine Variation der Schlagruthe, neben der sich dieselbe zuweilen auch noch in anderer Gestalt erhielt. Die bei Tübingen den ganzen Tag vor Weihnachten mit Kuhglocken läutend durch das Dorf laufenden und lärmenden Knaben tragen lange Stecken (BK. 543). Bei Hall in Tirol läuft am Donnerstag vor Fastnacht der Hudler und schlägt die ihm einer nach dem anderen vorlaufenden Bauern so lange mit seiner bretzelbehangenen Peitsche unter die Füsse, bis er sie eingeholt hat (BK. 269). In anderen tirolischen Orten laufen viele Huttler, in ihrer Mitte ein künstliches Ross mit seinem Reiter (vergl. o. S. 143 ff.) führend; sie tragen kothige Besen und Peitschen, mit denen sie knallen und die Zuschauer abkehren. Das geschieht, damit Flachs und Mais gedeihe; je mehr Huttler gehen, desto besser schlägt die Ernte aus (BK. 541). Auch die Perchten laufen in den Alpen stürmisch springend und hüpfend,

in wilder Lust tobend und rasend, mit knallenden Peitschen oder langen Stecken bewaffnet von Haus zu Haus, von Ort zu Ort, oft nur acht bis zehn, oft in der Zahl von dreihundert; je mehr ihrer laufen, desto besser ist es; unterbleibt ihr Umzug, so missräth das Korn (BK. 542 ff.). Der Besen, gleich dem Zweigbündel der Lebensruthen (er ist zuweilen kothig aus Anspielung an den vom Regen durchweichten Boden; Regenzauber) und die Peitsche sind Differenzirungen einer und derselben Grundform (vergl. BK. 364 ff.). Bei allen diesen Umzügen sind die Umläufer wunderlich vermummt, und ich habe bereits darauf hingewiesen, dass die Umläufe der Schodüwel, Hanswürste u. s. w. zu Fastnacht und Weihnachten nichts anderes als die vorhin erwähnten Sitten sind. Die Hanswürste unserer Volksgebräuche tragen eine lange Britsche, einen eigenthümlich gestalteten Kolben, womit sie schlagen, von ihnen offenbar (und nicht umgekehrt) haben die Hofnarren des Mittelalters ihre Narrenpeitsche oder Keule entlehnt, an deren Spitze eine weibliche Puppe, marotte d. h. Mariechen genannt, schwebte, geradeso wie zuweilen ein Wickelkind an der Osterruthe (BK. 254) und unzweifelhaft aus denselben Gründen.

Noch einen verwandten Umlauf aus Vienne bei Lyon, bei dem freilich jede Spur des Schlagens verschwunden ist, kann ich mich nicht enthalten nach Charvet, histoire de la sainte église de Vienne S. 599 hieher zu setzen: 'On célébrait à Vienne tous les ans le premier jour de Mai une fête appelée la cérémonie des Noircis.... L'archevêque, le chapitre, l'Abbé de St. Pierre et celui de St. André nommaient chacun un homme, qui se noircissait tout le corps pour courir les rues dans un état de nudité depuis le matin jusques après le dîner. Alors ils rentraient dans l'Archevêché, où les garçons boulangers et meuniers devaient se trouver assemblés à cheval et en armes. Cette troupe mettait pied à terre en arrivant et attendait le roi, que l'Archevêque avait le droit de choisir et de lui donner. Le roi sortait da la salle de l'Archevêché, et lorsqu'il était au bas de l'escalier, les quatre Noircis s'approchaient de lui, et lui baisaient les pieds.

Il montait ensuite à cheval avec tout son cortége, les quatre Noircis marchaient à la tête, on défilait gravement un à un vers la maison de l'Aumône, appelée l'hôpital de St. Paul. Quand on était à la porte, qui devait se trouver fermée, un des gardes du roi heurtait et demandait St. Paul. Quelqu'un de la maison lui répondait: il dit ses heures. Le garde heurtait une seconde fois et on lui répliquait: il monte à cheval. Au troisième coup on ouvrait la porte en disant: vées le ci tout prêt, c'est-à-dire voyez-le ici tout prêt. Dans ce moment St. Paul paraissait à cheval, vêtu en ermite, portant en bandoulière un petit baril de vin de la mesure de quatre pots, un pain blanc, un jambon cuit et devant lui une coupe pleine de cendres pour en jeter dans les yeux de ceux qu'il rencontrerait en chemin. Le recteur de l'hôpital remettait St. Paul entre les mains du roi, qui jurait sur les saints Évangiles de le conduire et de le ramener sain et sauf; il lui donnait pour le garder deux soldats de sa troupe, dont il se rendait caution par un acte, que son greffier délivrait au recteur. On allait ensuite à l'abbaye des Dames de St. André prendre une reine, que l'abbesse avait eu soin de choisir et de parer. De là cette cour ridicule allait faire le tour de la ville.' Nach M. Mermetainé, ancienne chronique de Vienne, beseitigte Erzbischof Pierre de Villars (1626—1662) die cérémonie des Noircis. Die Theilnahme der Müller und Bäcker bewährt, dass wir es hier mit einem kirchlich umgestalteten agrarischen auf die künftige Ernte bezüglichen Brauche zu thun haben; ein Maikönig und eine Maikönigin halten in deren Gesellschaft den feierlichen Umzug; Wein, Brod, Schinken als Symbole jeglicher Art Ertragsfülle werden mitgeführt. Warum aber war das Cultbild des heiligen Paulus Eremita mit im Zuge? Erinnern wir uns der im Mittelalter sehr beliebten Legende, dass der heilige Antonius auf dem Wege zu ihm in der Wüste, gleichsam vor seiner Thür, einem Satyr begegnete, der oben Mensch unten Bock war, und dass ein Rabe ihm täglich Brod brachte,[1] so liegt es nicht fern zu

[1] Jacobus a Voragine Legenda aurea c. XV S. 95 Graesse.

vermuthen, dass, wie anderswo den Maikönig der Schimmelreiter begleitete, hier ehedem ein wilder Mann im Zuge war, der an den Heiligen des in der Stadt begründeten Armenhauses erinnerte und darum aus religiösen Rücksichten durch diesen ersetzt wurde, um so mehr, da auch die in Procession mitgeführten Sinnbilder der Nahrungsfülle auf des letzteren Geschichte gedeutet und ihm als Träger anvertraut werden konnten. Doch sei dem, wie ihm wolle, jedesfalls war hier mit dem Umzuge des Maikönigspaares das Auftreten von halbnackten Männern mit berussten Gesichtern verbunden, dergleichen wir auch sonst vielfach in den Frühlingsspielen als Pfingstlümmel, wilder Mann, Kaminfeger, schwarzer Teufel, Mohrenkönig (BK. 321 ff. 336. 349. 352. 365) — Differenzirungen des Maikönigs — (BK. 365), und auch in den Fastnachtumläufen (BK. 545. 546) begegnen. Und zwar sehen wir diese schwarzen Männer einen ekstatischen Umlauf vollführen, gerade wie in den Fastnachtbegehungen (BK. 544); in beiden Fällen fühlten sich schon die älteren Gelehrten gedrungen, auf die Aehnlichkeit mit dem Umlaufe der Luperci hinzuweisen. 'Ce scandaleux usage — sagt Charvet — n'avait que trop de rapport avec les anciennes Lupercales.' 'Nit seer vngleich den heydnischen Lupercalischen festen' nennt Sebastian Franck den Fastnachtumlauf (BK. 544).

§ 6. ERGEBNISSE.

Am Schlusse eines reichhaltigen Zeugenverhöres sind wir in der Lage die Ahnung dieses Schriftstellers auf das Vollkommenste zu bestätigen. Wenn wir nämlich berechtigt sind — und dies halte ich für hinlänglich erwiesen — die vorstehenden griechischen, römischen und nordeuropäischen Bräuche für einen grossen Kreis einander verwandter Begehungen zu erklären, von denen die eine dieses, die andere jenes Stück alter Tradition fester hielt oder deutlicher ausprägte, so dürfen wir unbedenklich auch die Lupercalien demselben einfügen. Denn alle einzelnen Acte und Vorstellungen,

welche bei diesen zu einem einheitlichen Ganzen zusammenwuchsen, finden in jenem sich wieder. Frauen und Mädchen und andere Begegnende werden geschlagen, sowohl um der weiblichen Fruchtbarkeit halber, als um die Dämonen der Krankheit und des Misswachses aus Menschen und Pflanzen zu entfernen (o. S. 83. 86) Die Schläge der Luperci treffen vorzugsweise Hand und Rücken, wie die Prügel mit der Osterruthe und ihrer Sippe (o. S. 82. 114). Das Februum wird in enthusiastischem Laufe geschwungen, wie die entsprechenden Schlagwerkzeuge vieler hier einschlägiger nordeuropäischer Bräuche (o. S. 81). Die Zeit der Begehung ist der Beginn des Frühlings, wie Fastnacht, Ostern, Maitag so vielfach im Norden; zu diesem Zeitpunct stehen die anderen Termine, das Erntefest und Mittwinter (Weihnachten) in ideeller Beziehung. Bald sind es Menschen, welche sich gegenseitig stäupen, bald wird ein göttliches Wesen (Fauna, Pan, Apollo, Maikönig u. s. w.) geschlagen; oft aber sehen wir auch die Schläge gerade von dem Numen des Wachsthums (Faunus, Demeter, Maikönig, berussten Fastnachtumläufern u. s. w.) ausgehen, und zwar nicht selten von einer durch Menschen dargestellten theriomorphen Incarnation desselben (Kornkater, Julbock, Vegetationsross AWF. 174. 193. o. S. 143 ff.). Dem letzten der genannten Fälle entspricht genau der Umlauf der Luperci, wenn dieselben als Lupi et hirci aufzufassen sind, dem ersten, falls sie als Wolfsabwehrer zu denken wären. Zwar das Material des Februums der Luperci weicht von den grünen Zweigen, Meerzwiebeln, Ruthenbündeln der verglichenen Bräuche ab; wie aber jene grünen Ruthen gleichsam Verjüngungen oder Theile des Maibaums darstellen, in denen die Kraft des Ganzen, des Vegetationsgeistes, der Baumseele lebt (BK. 303), so wird in den Hautriemen der geopferten, Wachsthumsböcke repräsentirenden Ziegen das Numen derselben lebendig gefühlt sein, so dass auch in diesem Puncte die römische Sitte zwar kein photographisches Conterfey der nordeuropäischen, griechischen und italienischen Verwandten, wohl aber eine schlagende Parallele zu diesen darbietet. Die deutschen und französischen Bräuche zeigen die Uebergangsformen, durch

welche die römischen Begehungen am Feste der Bona dea (o. S. 115) und Caprotinischen Nonen (o. S. 121), vielleicht auch der Mamuralien (AWF. 266. 297), die griechischen an den Demetrien (o. S. 120), Thargelien (o. S. 124), Karneen (AWF. 254), Delien (o. S. 138) und am Pansfest (o. S. 123) mit den Schlägen der Luperci sich vermitteln. Sie regen auf das Lebendigste die Vermuthung an, dass die Austreibung des Pharmakos (o. S. 124), des βούλιμος (o. S. 129. 130), die Wettläufe an Karneen und Oschophorien (AWF. 253 ff.), die Flucht an den Poplifugien (o. S. 121), der nordeuropäische Umzug mit dem Korndämon am Erntefest, im Frühjahr und zu Weihnachten, die Umläufe auf Fastnacht, Maitag u. s. w. auf eine und dieselbe, in der Folge nach Form und Auffassung gemodelte und verschieden gewandte Grundform zurückgehen mögen, von deren lenzlicher Sprossform uns die Lupercalien ein unter besonderen historischen Verhältnissen in Roms frühester Jugend erwachsenes eigen geartetes Exemplar vor Augen führen. Ihr stehen gewisse Ausgestaltungen unseres Maifestes (o. S. 145 ff.) sowie die Bräuche des Fudelns, Schmackosterns, Pfefferns am nächsten, deren Geschichte — insoweit sie die Anlehnung an christliche Ideen und Feste und ihre Verbreitung von einer Landschaft zur anderen betrifft — zwar noch manche dunkele Stelle aufzeigt (BK. 281 ff. 292 ff. 297 ff.), aber ihrem Anfange nach nunmehr mit vollster Sicherheit als ins höchste Alterthum hinaufreichend sich ausweist.

KAPITEL IV.

DAS OCTOBERROSS.

§ 1. UNSERE QUELLEN.

Die erste Kunde über das Opfer des Octoberrosses, einen der bemerkenswerthesten Cultusgebräuche aus dem ältesten Rom, ist uns in einem Fragmente des Timaeus, eines Zeitgenossen des Pyrrhus,[1] das nächste Zeugniss erst in einer mehr als 200 Jahre späteren Aufzeichnung erhalten, welche jedoch nicht mehr unmittelbar, sondern nur in einem doppelten Auszuge bei Festus und seinem Epitomator Paulus, sowie bei Plutarch uns vorliegt. Bei Festus, beziehungsweise in des Verrius Flaccus unter Tiberius verfasster Schrift de verborum significatione, welche der lexicalischen Arbeit des Festus zu Grunde liegt, ist das ältere Original in die Artikel October equus und Panibus zersplittert; aus derselben oder einer verwandten Quelle, einer anderen Schrift desselben Autors, stammen: Suburam, Suburanam tribum, Mamilia turris, Mamilia.[2] Das Excerpt des Plutarch in seinen

---

[1] Polybius XII 4[b]: *καὶ μὴν ἐν τοῖς περὶ Πύῤῥον πάλιν φησὶ (Τίμαιος) τοὺς Ῥωμαίους ἔτι νῦν ὑπόμνημα ποιουμένους τῆς κατὰ τὸ Ἴλιον ἀπωλείας ἐν ἡμέρᾳ τινὶ καταποντίζειν ἵππον πολεμιστὴν πρὸ τῆς πόλεως ἐν τῷ Κάμπῳ καλουμένῳ, διὰ τὸ τῆς Τροίας τὴν ἅλωσιν διὰ τὸν ἵππον γενέσθαι τὸν δούριον προσαγορευόμενον, πρᾶγμα πάντων παιδαριωδέστατον.*

[2] Festi fragm. e cod. Farn. L. XIII Qu. IX 28. S. 178 O. Müller: October equus appellatur, qui in campo Martio mense Oct. immolatur quod

'römischen Fragen' ist einheitlich, aber dürftiger.[1] Da Verrius Flaccus neben Juba und anderen Gelehrten des Augusteischen Zeitalters, welche die Lehre des gelehrtesten aller römischen

---

annis (l. quotannis) Marti, bigarum victricum dexterior. de cuius capite non levis contentio solebat esse inter Suburanenses et Sacravienses, ut hi in regiae pariete, illi ad turrim Mamiliam id figerent; eiusdemque coda tanta celeritate perfertur in regiam, ut ex ea sanguis destillet in focum participandae rei divinae gratia, quem hostiae loco quidam Marti bellico deo sacrari dicunt, non ut vulgus putat, quia velut supplicium de eo sumatur, quod Romani Ilio sunt oriundi et Troiani ita effigie in equi (l. effigie lignea equi) sint capti. Multis autem gentibus equum hostiarum numero haberi testimonio sunt Lacedaemonii, qui in monte Taygeto equum ventis immolant, ibidemque adolent, ut eorum flatu cinis eius per fines quam latissime differatur. Et Sallentini, apud quos Menzanae Jovi dicatus vivos conicitur in ignem et Rhodi, qui quod annis (l. quotannis) quadrigas soli consecratas in mare iaciunt, quod is tali curriculo fertur circumvehi mundum. Pauli Diac. excerpta e Fest. L. XIII S. 179 O. Müller: October equus appellabatur, qui in campo Martio mense Octobri Marti immolabatur. De cuius capite magna erat contentio inter Suburanenses et Sacravienses, ut hi in regiae pariete, illi ad turrim Mamiliam id figerent. Cuius cauda, ut ex ea sanguis in focum destillaret, magna celeritate perferebatur in regiam. Paul. Diac. 220: Panibus redimibant caput equi immolati idibus Octobribus in campo Martio, quia id sacrificium fiebat ob frugum eventum, et equus potius quam bos immolabatur, quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus. Paul. Diac. 131: Mamiliorum familia a Mamilia Telegoni filia, quam Tusculi procreaverat, est appellata. Mamilia turris intra Suburae regionem a Mamilio nomen accepit. Festi Schedae ap. Laetum L. XII. Qu. VIII 12. S. 130 O. Müller: Mamiliorum familia progenita sit (l. fertur) a Mamilia Telegoni filia, quam Tusculi procreavit, quando id oppidum ipse condidisset. Festi fragm. e cod. Farn. L. XVIII Qu. XIV, 14 S. 309 O. Müller: Suburam Verrius alio libro a pago Succusano dictam ait: hoc vero maxime probat eorum auctoritate (l. auctoritatem), qui aiunt, ita appellatam et regionem urbis et tribum a stativo praesidio, quod solitum sit succurrere Exquilis, infestantibus eam partem urbis Gavinis (l. Gabinis). Festi fragm. e cod. Farn. L. XVIII Qu. XIV S. 302 O. Müller: Suburanam *tribum olim* succisanam (l. Succusanam) *appellatam esse puta*-nt ex nomine.... m imam illam quoque .... *Suc*-cusanam dictam .... *mi*-ratum esse .... pagi Succusa-*ni*, *in quo milites* exercerentur.

[1] Plut. quaest. Rom. 97: *Διὰ τί ταῖς Δεκεμβρίαις εἰδοῖς ἱππο-δρομίας γενομένης ὁ νικήσας δεξιὸς ἱερὸς Ἄρει θύεται, καὶ τὴν μὲν οὐρὰν ἀποκόψας τις ἐπὶ τὴν Ῥήγειναν καλουμένην κομίζει καὶ τὸν βωμὸν αἱμάσσει,*

Antiquare, des M. Terentius Varro, überarbeiteten, nachgewiesenermassen einer der Hauptgewährsmänner Plutarchs in dieser Schrift gewesen ist, wird aus seinem Buche die Notiz unmittelbar übernommen sein. Sollte es sich aber anders verhalten, das Ergebniss bleibt insofern dasselbe, als in jedem Falle mit höchster Wahrscheinlichkeit Varro, dessen Werke auch für Verrius Flaccus die vorzüglichste Quelle bildeten, als Urheber der in Rede stehenden Nachricht zu bezeichnen ist.[1] Ob dieser noch durchaus lebendige Sitte der Gegenwart verzeichnete, oder, wie es nach Festus scheinen könnte, zwischen noch fortgeübten und zwischen in Abgang gekommenen Stücken des alten Gebrauches unterschied, wird sich kaum mehr mit Sicherheit ausmachen lassen. Nach Varro also fand am 15. October alljährlich auf dem Marsfelde ein Wettrennen statt, das rechte Pferd des siegreichen Zweigespanns wurde dem Mars für heilig erklärt; dann fiel es (nach Timäus durch einen Jagdspiess) wahrscheinlich an dem alten Altare des Mars in der Mitte des Marsfeldes[2] wegen des glücklichen Ausfalls der Ernte (ob frugum eventum) als Opfer, worauf man den Kopf vollständig abhieb und mit einem Kranze von Broden schmückte. Der Leib des Rosses mag auf der Ara des

---

περὶ δὲ τῆς κεφαλῆς οἱ μὲν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ὁδοῦ λεγομένης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Σιβούρης καταβάντες διαμάχονται; πότερον, ὡς ἔνιοι λέγουσιν, ἵππῳ τὴν Τροίαν ἡλωκέναι νομίζοντες, ἵππον κολάζουσιν, ἅτε δὴ καὶ γεγονότες Τρώων ἀγλαὰ τέκνα μεμιγμένα παισὶ Λατίνων; ἢ ὅτι θυμοειδὲς καὶ πολεμικὸν καὶ ἀρήϊον ὁ ἵππος ἐστὶ, τὰ δὲ προσφιλῆ μάλιστα καὶ πρόσφορα θύουσι τοῖς θεοῖς, ὁ δὲ νικήσας θύεται διὰ τὸ νίκης καὶ κράτους οἰκεῖον εἶναι τὸν θεόν; Ἢ μᾶλλον ὅτι τοῦ θεοῦ στύσιμον τὸ ἔργον ἐστὶ, καὶ νικῶσιν οἱ μένοντες ἐν τάξει τοὺς μὴ μένοντας ἀλλὰ φεύγοντας, καὶ κολάζεται τὸ τάχος ὡς δειλίας ἐφόδιον, καὶ μανθάνουσι συμβολικῶς, ὅτι σωτήριον οὐκ ἔστι τοῖς φεύγουσι;

[1] Vergl. Thilo De Varrone Plutarchi quaest. Rom. auctore praecipuo. Bonn 1853; H. Peter Die Quellen Plutarchs in den Biographien der Römer. Welches der zahlreichen Werke Varros (die Antiquitates rerum divin., die Aetia oder die Libri rerum urban.) die Stelle enthielt, mag zweifelhaft bleiben.

[2] Ueber diesen s. Fest. s. v. Opima S. 189. Liv. XXXV 10, XL 45. J. A. Ambrosch Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens S. 154. Preller Regionen der Stadt Rom S. 171 ff., Röm. Myth. 311.

Marsfeldes verbrannt sein.[1] Um den Besitz des abgeschlagenen Hauptes hatte sich in früherer Zeit sofort zwischen Einwohnern zweier Quartiere der römischen Altstadt, der Sacra via und der Subura ein hitziger Kampf erhoben, bei dem es oft genug blutige Köpfe geben mochte. Behielten die Sacravienser die Oberhand, so hefteten sie das Rosshaupt an die Wand des alten Königshauses (regia Numae), wo auch die heiligen Speere des Mars bewahrt wurden und in dessen unmittelbarer Nähe das Heiligthum der Vesta mit dem römischen Gemeindeherde sich befand. Siegten die Suburaner, so brachten sie es an dem mamilischen Thurme in ihrem Stadttheile an. Der Schwanz (coda) wurde ebenfalls abgehauen und in so eiligem Lauf zur Regia getragen, dass daraus noch das warme Blut auf den Focus, den Herd derselben (oder auf einen Altar in derselben?), tropfen konnte. Das geschah wohl noch zur Zeit des Augustus, da es nach einigen Andeutungen des Ovid und Properz wahrscheinlich ist, dass das dem Octoberrosse (equus curtus) entströmte aufgefangene und geronnene Blut am 21. April von den Vestalinnen mit der Asche der 6 Tage vorher am Fordicidienfeste zu Ehren der Tellus verbrannten ungeborenen Kälber vermischt und dem Volke zur Benutzung bei den Gebräuchen des Palilienfestes ausgetheilt wurde.[2] Der Gebrauch bestand fort bis ins

---

[1] Ambrosch a. a. O. 156.

[2] Ovid Fast. IV 731 bei Schilderung des Palilienfestes:

I, pete virginea, populus, suffimen ab ara.
Vesta dabit. Vestae munere purus eris.
Sanguis equi suffimen erit vitulique favilla,
Tertia res durae culmen inane fabae.

Propertius V 1, 19 schildert die einfachen Sitten der alten guten Zeit, Jahr um Jahr feierte man mit Anzündung von Heu die Palilien, einen Sühnegebrauch der Art, wie er sich noch jetzt mit dem um ein Glied verkürzten Rosse erneut:

Annuaque accenso celebrare Palilia foeno,
Qualia nunc curto lustra novantur equo.

4. Jahrhundert.[1] Irre ich nicht, so wird sich hinreichend erweisen lassen:

1) der Festbrauch des Octoberrosses war ein Erntefest, welches
2) vielleicht die Tödtung eines rossgestaltigen Getreidedämons beim Kornschnitt darstellte.
3) Der Wettlauf,
4) die Anheftung des Hauptes am Stadthause,
5) (die Uebertragung des Schwanzes auf den Focus in der Regia),
6) die Verwendung des Blutes beim Palilienfeste sind einzelne Züge, deren jeder für sich Analogien in nordeuropäischen Erntefesten findet.
7) Das Fest ist älter als das Servianische Rom;
8) es theilt den mimetischen Charakter mit den meisten übrigen gottesdienstlichen Gebräuchen des ältesten Roms;
9) der religiöse Inhalt der Cultushandlung war kein sacrificieller, sondern ein sacramentaler.

§ 2. DER FESTBRAUCH EIN ERNTEFEST.

Mars war in ältesten Zeiten noch nicht ausschliesslich der Gott des Krieges, sondern im Gegentheil ebenso sehr ein Gott des Ackerbaues und der Befruchtung; so erscheint er gerade in den ursprünglichsten Culten, im Gottesdienste der Salier, bei den ländlichen Ambarvalien, im Liede der Arvalbrüder. Zu erwünschtem Verständniss dieser auffälligen Thatsache verhilft Roschers Hypothese, dass Mars von Hause ein Sonnengott war, der als solcher auch auf das

[1] Im Kalender des Philocalus vom Jahre 354 n. Chr. heisst es: 'Id. Octobr. equus ad Nixas fit' C. J. L. I S. 352. Vergl. dazu S. 404. Der Altar auf dem Marsfelde stand nämlich in der Nähe eines Bildwerkes von Störchen mit zusammengesteckten Schnäbeln, ciconiae nixae. (Preller Regionen der Stadt Rom S. 173 ff. Preuner Hestia-Vesta 312). Es war also der Cult noch in der Constantinischen Zeit erhalten.

Wachsthum der Pflanzen segnenden oder schadenden Einfluss übte. Wurde ihm das Ross im October ob frugum eventum geschlachtet, so war das, nachdem man im Juli und August den Haupttheil der Ernte beendigt hatte, zugleich ein Erntedankfest für die glückliche Bergung sämmtlicher Früchte[1] und eine Begehung, welche für die kommende Ernte den günstigen Erfolg sichern sollte. Es darf nicht befremden, dass schon im Mai vor und bei Einerntung der allerersten Dinkelähren die gottesdienstlichen Begehungen der Ambarvalien (Opfer der Dea Dia u. s. w.) und des Abschnitts der zum heiligen Opfermahl dienenden Fruchthalme durch die Vestalinnen, darauf aber am 7. Juli, 21. und 25. August nach Vollbringung des Getreideschnitts die den Gottheiten der Bergung des Erntesegens (Consus d. i. Condius)[2] und des Fruchtreichthums (Ops)[3] geweihten Feste der Consualia und Opiconsivia dem Octoberfest voraufgegangen waren, und dass ihm im Mittwinter (15. u. 19. Dec.), 'wo der Segen der Speicher vor allem offenbar wird', das der Augustfeier genau entsprechende Doppelfest der Consualien und Opalien mit sinniger Einschaltung eines Feiertages für den Gott der neuen Aussaat (Saëturnus, Saturnus) folgte. Genau so begingen nämlich die Griechen im Mai das Fest der Ernteerstlinge, die Thargelien, etwa Ende August das Fest der vollbrachten Einbringung und des Dreschens, die Thalysia, und im October das Erntedankfest für die Korn-, Obst- und Weinernte, die Pyanepsien und Oschophorien. Gerade so auch feierten die Ebräer drei Erntefeste, das Fest des Anfangs der Gerstenernte (das Passah) auf der Grenze

[1] Einzelne Fruchtarten, z. B. Hirse (milium) und wälscher Fench (panicum), wurden nach Columella erst im September eingebracht, die Weinlese fand zu Ende dieses Monats und im Anfange des folgenden statt.

[2] Mommsen R. G. I[3] 164. C. J. L. I S. 400. Zs. f. vgl. Spr. XVI 109. 2. Vergl. Horat. Ep. II 1, 140. Mit dem Opfer ad aram Consi am 7. Juli fiel das Erntefest der caprotinischen Nonen zusammen.

[3] Mommsen R. G. I[4] 164. Ich weiche darin von Mommsen ab, dass ich Ops in der Bedeutung Reichthum (vergl. copia d. i. co-opia) fasse, also eine Parallele der deutschen Fulla, griech. Δημήτηρ Ὄμπνία, in ihr sehe.

zwischen März und April, das Fest des Abschlusses der Weizenernte (das Fest der Wochen, Pfingstfest) sieben Wochen später, endlich im Herbst nach Einsammlung auch des Obst- und Traubensegens das Fest der Laubhütten (vergl. 2 Mos. 23, 14—17). Gerade so endlich begeht in Nordéuropa der Landmann im Juli oder August, unmittelbar nach Beendigung des Schnitts oder der Einbringung jeder Kornart sein Erntefest, bei dem es nicht an symbolischen Bezügen auf die neue Aussaat fehlt, wie wenn die letzte Garbe (der Wolf, die Kornmutter u. s. w.) mit Wasser begossen wird, damit das Getreide im nächsten Jahre viel Regen habe,[1] oder wenn die letzte Binderin sich der Ceremonie des Umpflügens unterwerfen muss, indem sie sich auf den Boden legt und beim Fusse dreimal im Kreise umgedreht wird. Und trotzdem findet seit alter Zeit nachweisbar im October oder November, wenn schon seit Monatsfrist die neue Aussaat begonnen hat, mit dem kirchlichen Erntedankfest, Michaelis, Martini oder der Kirchweihe verbunden, noch einmal ein populäres, von sinnbildlichen Gebräuchen erfülltes Erntefest hinter allen Fruchtarten statt. Im Albanergebirge (Frascati, Marino, Albano u. s. w.) ist der October noch jetzt eine Festzeit, in welcher die Einwohner von der Arbeit des Jahres sich erholend im Freien schmausen und zechen, was der Italiener sonst nie zu thun pflegt. Durch die Früchte und den Wein, welche dabei überall im Vordergrunde stehen, kennzeichnet sich die Feier gegenüber der Frühlingsfeier des Carneval als Ernte- und Winzerfeier. Da gibt es in jedem Oertchen mindestens sonntäglich Pferderennen, Glückspiele, Illuminationen und Feuerwerk. Die Weiber legen ihre rothen Mieder an, schlagen das brennend weisse Schleiertuch kunstvoll um das braune Haupt, schmücken sich mit Korallenschnüren, Goldbehang und schweren Haarnadeln, indess die Männer in ihre Mäntel gehüllt die Osterien füllen. Wie ich sehe, hat auch schon W. Roscher das altrömische Octoberfest als herbstliches Erntedankfest erkannt und zugleich darauf

[1] Vergl. BK 214 ff.

hingewiesen, dass es in dieser Eigenschaft den an der Grenze des Sommers und Winters gefeierten Pyanepsien in Athen und Kyzikos entspreche,[1] welchen ebenfalls bei Gelegenheit des Erntebeginns ein anderes Fest, das der Thargelien gegenübersteht.

§ 3. DAS ROSS EIN GETREIDEDÄMON.

Unter den Opfern der Alten wie aller Völker kann man zweierlei Richtungen unterscheiden. Die einen waren die Darbietung eines zum Selbst des Menschen gehörigen materiellen Eigenthums an die Gottheit, damit sie davon als einem Genussmittel Gebrauch mache, die anderen, bei geschichtlich gewordenen Völkern selteneren, sind Symbole der Gottheit selbst und vergegenwärtigen Vorgänge in dieser in mythischer Auffassung. Von dieser Art waren die Rossopfer, welche Varro mit Zurückweisung der durch das Beispiel griechischer Gelehrter gangbar gewordenen Meinung, das Opfer des Octoberrosses sei ein Strafact für die Eroberung von Troja, der vermeintlichen Metropolis Roms, durch das hölzerne Pferd, als Parallelen herbeizieht. Die Rhodier warfen jährlich dem Helios ein Viergespann ins Meer, eine Nachbildung der Reise des Sonnengottes; die Lakedämonier schlachteten auf dem Gipfel des Taygetos den Winden, die sie wollten aufhören machen, Pferde; denn die Stürme wurden als Rosse appercipirt. In Troas versenkte man in den Skamandros lebendige Rosse, um die Wellen zu besänftigen, welche ebenfalls oftmals als Rosse gedacht sind. Auch dem Poseidon Hippios stürzte man lebendige Pferde, die Abbilder der als Rosse appercipirten windbewegten Wogen, in die Fluth. So nun glaube ich auch die Tödtung des Octoberrosses ihrer ursprünglichen Bedeutung nach als die Darstellung eines mythischen Vorgangs auffassen zu sollen, als die Tödtung des in Rossgestalt gedachten Korndämons. Diese Behauptung

---

[1] W. Roscher Apollon und Mars S. 67, vergl. S. 61 Anm. 120. AWF. 215. 214—258.

stützt sich auf die Vermuthung, dass der römische Cult, obgleich er ein grosses Staatsopfer war,[1] aus einem einfachen allgemeiner geübten Erntebrauch hervorgegangen sein werde, und dass ebenso wie bei den Hirpi Sorani (AWF. 318 ff.) unter Umständen die noch einfacheren Typen der nordeuropäischen Bräuche als Führer zum Verständniss dienen können. Die das Tödten oder Enthaupten des Getreidethiers betreffenden Bräuche sind o. S. 29 ff. bereits in gedrängtester Kürze skizzirt. Nur auf Folgendes will ich aufmerksam machen. Ein noch in lebendigem Brauche erhaltenes Seitenstück zu dem in Frage stehenden altrömischen Cultus erkenne ich in der AWF. 166 beigebrachten Erntesitte aus der Dauphiné, in der man nur statt der Geiss ein Ross einzustellen nöthig hat, um sofort eine überraschende Uebereinstimmung wahrzunehmen. Vor Beendigung des Kornschnitts schmückt man eine lebendige Ziege mit Blumen und Bändern und lässt sie in das Feld laufen. Die Kornschnitter laufen hinterher und suchen sie zu haschen. Ist sie gefangen, so schneidet der Bauer ihr den Kopf ab, indess die Bäuerin sie festhält. Theile ihres Körpers werden ein Jahr lang bis zum nächsten Ernteschluss als Heilthümer aufbewahrt. In manchen deutschen und französischen Gegenden wird der Hahn, das Abbild des Getreidedämons, auf dem Erntefelde selbst in den letzten Halmen oder der letzten Garbe einer einzelnen Fruchtart mit Sense oder Sichel getödtet, in anderen fährt man ihn im September oder October nach Beendigung des gesammten Erntegeschäfts auf ein Stoppelfeld, gräbt ihn bis an den Hals in die Erde und schlägt ihm mit der Sense den Kopf ab.[2] Wie die Enthauptung des Hahns ist diejenige eines bis an den Hals in die Erde gegrabenen Hammels oder Widders u. dgl. häufig vom letzten Tage des Getreide-

---

[1] Vergl. Plin. H. N. XXVIII, 9, 40: Damnatur (fel) equinum, tantum inter venena; ideo flamini Sacrorum (d. i. der Flamen Dialis, der kein Pferd besteigen durfte) equum tangere non licet, cum Romae publicis sacris (nämlich am Octoberfest) equus etiam immoletur.

[2] Korndäm. 13. 16. o. S. 30.

schnitts auf das allgemeine Erntefest im October, die Kirmes u. s. w. übertragen.[1]

Die Auffassung des Getreidedämons als Ross ist in Deutschland einigermassen verdunkelt. Bei Lehrte verfertigte ehedem der Binder der letzten Garbe aus derselben eine Erntepuppe in Gestalt eines Pferdekopfes. Es ist aber aller Grund, anzunehmen, dass die vorzugsweise von den Mähern bei der Ernte verfertigte, sodann auch zu Martini, Weihnachten, Fastnacht, Maitag (in der Umgebung des Maibaums) und bei Hochzeiten allein oder in Gesellschaft des Klapperbocks, Erntebärs u. s. w. auftretende Figur des sogenannten Schimmels oder Schimmelreiters, Fastnachtspferdes, Herbstpferdes, Adventspferdes, engl. Woodenhorse, Hobbyhorse, franz. Chevalet, Cheval Mallet, analog dem Erbsenbär, der Habergeiss (AWF. 183), der Kornkatze (AWF. 172) u. a., nichts anderes sei als das Kornross, Vegetationsross, nicht aber eine Darstellung Wodans, wie man nach Kuhns Vorgang[2] jetzt allgemein annimmt. In manchen Orten Norddeutschlands nämlich wird beim Erntefest ein riesiges Pferd dargestellt, indem man einem jungen Burschen Siebe vor die Brust oder auf den Rücken bindet, über diese Siebe werden dann weisse Betttücher gebreitet, so dass das Ganze kenntlich genug einen Reiter auf weissem Pferde darstellt. Die so gebildete Gestalt heisst gewöhnlich kurzweg der Schimmel oder das

---

[1] Bei der Ernte in Italien war es grösstentheils Sitte die Aehren oben an den Halmen abzuhauen und in einen an ein gabelförmiges Geräth (mergites) gebundenen Korb fallen zu lassen. Daher erklärt sich das bei Livius XXII 1 berichtete Prodigium, dass den Mähenden blutige Aehren in den Korb fielen (et Antii metentibus cruentas in corbem spicas cecidisse), daher der Ausdruck succiditur Verg. Georg. I 297: at rubicunda Ceres medio succiditur aestu, vergl. 347: falcem supponat aristis. Der Halm wurde gleichsam geköpft. Dies erscheint verglichen mit der orientalischen (Korndäm. 35) als die älteste Ernteweise. In anderen Gegenden, und mehrfach auch um Rom schnitt man dagegen die Aehren mit der Linken gefasst in der Mitte des Halms mit Sicheln ab und trug sie in Körben auf die Tenne, s. Voss zu Verg. Georg. I 297.

[2] Märk. Forschungen I 117—120. Haupt Zs. 5, 472 ff.

Herbstpferd. Zuweilen ziehen die Knechte mit Musik durch das Dorf und machen vor jedem Hofe Halt, um sich Brod, Eier, Wurst und Speck zu einem gemeinschaftlichen Mahl zu erbitten. Die Hauptfigur in diesem Zuge ist einer der Knechte, der auf einer hohen Stange den Schädel des Pferdes trägt, unter welchem ein langes Laken befestigt ist, das den Träger der Stange verhüllt. Ein zweiter Knecht geht nebenan und führt den so Verhüllten an einem Stricke. Gewöhnlich tritt der Schimmel mit noch anderen überall wiederkehrenden Gestalten auf. Dazu gehört (namentlich in den Fastnachts-, Maitags- und Weihnachtsgebräuchen) der sogenannte Erbsenbär, ein vollständig in Erbsstroh eingehüllter junger Bursche, der gewöhnlich an einer eisernen Kette geleitet wird. Dieser Erbsenbär oder Roggenbär ist unzweifelhaft eine der vielen Gestalten des Korndämons. Denn nicht allein warnt man vielfach in Deutschland die Kinder, sich im Korn zu verlaufen, da sitze der Bär darin, in Schweden sagt man, wenn der Wind im Korn geht: 'Da laufen die Kornbären.' Im Kreise Flatow (Westpreussen) wird die letzte Garbe in der rohen Gestalt eines Bären gemacht und unter Schelten und Brummen zum jüngsten Bauer gebracht. In Niederösterreich sagt man, wer zuletzt mit der Ernte fertig wird, bekommt den Bären ins Haus. Wer den letzten Schnitt bei der Korn- und Erbsenernte machte, bezw. wer die letzten Erbsen, d. h. überhaupt das letzte Getreide ausdrischt, wird in verschiedenen Landschaften in Roggen- bezw. Erbsenstroh eingewickelt und als Roggenbär, Strohbär, Erbsenbär gabensammelnd zum Theil auf allen Vieren durchs Dorf geführt. Dabei tritt die Form des Erbsenbären so hervor, dass mehrfach, z. B. in Trebbow bei Strelitz der nach vollbrachter Roggenernte umhergeführte Bär auch in Erbsenstroh gehüllt ist.[1] Dieser in Korn gehüllte Mann stellt nach zahlreichen Analogien unzweifelhaft den dem Korn bezw. der Hülsenfrucht einwohnenden Vegetationsdämon dar. Wenn er ausser der Ernte- und Dreschzeit auch in den Maskeraden zu Fastnacht,

[1] Vergl. Korndäm. 4.

Ostern, Pfingsten und Weihnachten auftritt, so ist das eine erst secundäre Rolle, sein Auftreten hat hier den Sinn einer Darstellung des wieder ins Land einziehenden Wachsthumsgeistes. Wenn nun mit ihm verbunden der Schimmel dargestellt wird, so darf für diesen eine gleichartige Bedeutung in Anspruch genommen werden. Dieser Beweis festigt sich, sobald man zugeben mag, dass es uns gelungen sei, in einer dritten, vierten und fünften Figur der Frühlings- und Mittwinterumzüge, in dem oft neben Schimmelreiter und Erbsenbär auftretenden Klapperbock, der Habergeiss, dem Julbock so wie in dem Bullkater (AWF. 174) und dem Knecht Ruprecht (AWF. 184. 187) ebenfalls eine Darstellung des Korndämons darzuthun. Auch dieses muss hervorgehoben werden, dass der Schimmelreiter (Hobbyhorse, Cheval Mallet) in Deutschland, Frankreich und England in der Umgebung, gleichsam als Doppelgänger des Maibaums und des Laubmanns auftritt. Doch wir kehren von unserer Abschweifung zu weiteren Spuren des Kornrosses im Volksbrauch zurück. Zwischen Kalw und Stuttgart sagt man, wenn der Wind im Korne Wellen schlägt: Da läuft das Pferd'. Sehr deutlich ist das Kornross in einer Tradition aus der Umgegend von Lille erhalten. Das jüngste Ross der Ferme muss in der Scheune mit dem Fuss auf ein Kreuz von Buchsbaum treten, auf welches die erste Garbe (la croix du cheval) gelegt wird. Ermüdet jemand während der Ernte, so hat er 'la fatigue du cheval'. Die letzten Halme umtanzen die Schnitter mit dem Ausruf: 'Voilà le reste du cheval'. Die daraus gefertigte Garbe gibt man dem jüngsten Pferde der Commune zu fressen, nachdem man ihm ein Kreuz auf die Stirne gemacht hat. Dieses jüngste Pferd der Commune stellt sichtlich den Korngeist des nächsten Jahres, das Kornfüllen dar, auf welches das Numen des alten Kornrosses übergehen soll. Vom Drescher des letzten Gebundes heisst es: 'Il bat le cheval'. Hierzu gesellt sich nun die interessante Mittheilung von Laisnel de la Salle aus Berry: 'Un peu avant l'heure du médion — c'est ainsi que nous appelons le repas du

milieu du jour, qui se prend ordinairement hors de la maison à l'endroit même où se trouvent les ouvriers — les moissonneurs sont dans l'usage de se coucher sur le sillon et de dormir pendant quelque temps. Ils appellent cela 'voir la j'ment' (jument). 'C'est temps de voir la j'ment', 'allons voir la j'ment', disent-ils. C'est habituellement le roi (Vorschnitter), qui donne le signal de cette sieste en plain air. S'il tarde trop à le donner, l'un des moissonneurs se met à contrefaire le hennissement d'un cheval; aussitôt les autres travailleurs répondent par un cris semblable, et tout le monde va voir la j'ment.' Wie in Catalonien und Portugal jumento Pferd heisst, bezeichnet jument, j'ment in Berry ohne Unterschied des Geschlechtes die kleinen Pferde der Landesart: 'votre j'ment c'est un cheval entier.'[1] Zur Sitte, das Pferd zu sehen vergl. den norwegischen Brauch 'den Herrgottsbock sehen' AWF. 162. Dieses Kornpferd des französischen und deutschen Erntebrauchs in dem altrömischen Octoberross zu suchen, berechtigt einerseits der bis zu einiger Wahrscheinlichkeit geführte Nachweis altitalischer theriomorpher Vegetationsdämonen (vergl. Hirpi Sorani, AWF. 333), und andererseits die Wahrnehmung, dass alle einzelnen Stücke des in Rede stehenden römischen Erntecultus auch in unseren Erntegebräuchen sich wiederfinden und hier theils mit Nothwendigkeit auf die Idee des Wachsthumsgeistes zurückführen, theils mit dieser auf das engste verbunden sind. Das Beisammensein aller dieser Stücke, und die Möglichkeit dasselbe auf befriedigende Weise aus unserer Hypothese zu erklären, ist es, was uns für dieselbe das Prädicat der Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen lässt.

Das Pferd gehörte nicht zu den gewöhnlichen Opferthieren des römischen Volkes; weil das Beispiel des Octoberrosses als solches allein stand, und man instinctiv fühlen mochte, dass darin eine besondere Art gottesdienstlicher Begehungen stecke, fand die Deutung eines Ausländers für diesen aussergewöhnlichen Vorgang so gläubige Aufnahme.

---

[1] Laisnel de la Salle croyances et légendes du centre de la France II 133.

Wenn dem Timäus zu trauen ist, so war auch die Tödtung abweichend von dem gewöhnlichen Ritus, nach welchem die victima oder hostia mit dem Hammer (malleus) oder Beil (securis) darniedergestreckt wurde,[1] das Octoberross fiel durch einen Wurfspeer. Nun ist aber dies ein so eigenthümlicher Zug, dass man schwer absieht, was die Berichterstatter veranlasst haben könnte, denselben zu erfinden, während es im Gegentheil klar ist, dass diese Form des Brauches um so eher dazu führen konnte das Octoberross mit dem hölzernen Pferde zu combiniren, wenn man aus der kleinen Ilias an den Lanzenstich des Laokoon sich erinnerte. Dass unsere sonstigen Quellen nicht davon wissen, darf nicht auffallen, da die einzige ausführliche Beschreibung des Brauches durch Varro nicht einmal vollständig erhalten ist und diese Einzelheit leicht übergehen konnte. Auch an sich erscheint diese Opferungsweise nicht unwahrscheinlich, da die Tödtung von Pferden auch jetzt noch nicht durch Schnitt, sondern Stich ausgeführt wird.[2]

Die Umkränzung des Rosshauptes mit Broden, den Symbolen des Erntesegens, sollte unzweifelhaft kein blosser Schmuck sein, sondern das damit behangene Ross als ein Wesen oder als einen Gegenstand bezeichnen, an welchem die Kraft haftete, Fruchtfülle zu schaffen; sonst würde sich darum kein Kampf zweier Stadttheile erhoben haben. Treffend vergleicht sich die Bekränzung des Halmbockes mit Kuchen (AWF. 168), des Hudelers mit Semmeln (BK. 269). Am 9. Juni, wann das erste frische Korn in die Mühle, das erste frische Mehl in den Backofen

[1] Becker-Marquardt IV 469. Henzen Acta Fr. Arv. 93.

[2] Ein griechisches Seitenstück bietet das Ritual des im Monat Aphrodisios (September-October) zu Salamis auf Cypern vollzogenen Menschenopfers im gemeinsamen Heiligthum der Athena, der Agraulos und des Diomedes, Porphyr. de abstin. II 54: *Ὁ δὲ σφαγιαζόμενος ὑπὸ τῶν ἐφήβων ἀγόμενος, τρὶς περιέθει τὸν βωμόν. ἔπειτα ὁ ἱερεὺς αὐτὸν λόγχῃ ἔπαιε κατὰ τοῦ στομάχου καὶ οὕτως αὐτὸν ἐπὶ τὴν νησθεῖσαν πυρὰν ὡλοκαύτιζεν.* Im italischen Cultus wurde am Feste der faliskischen Juno nach einer Ziege mit Wurfspiessen geschossen. Ovid. Amor. III 13, 21.

kam, bekränzten in Rom die Bäcker ihre Mühlen und ihre die Mühle ziehenden Esel mit Blumen, und eine Procession schritt zur Vesta ad Janum, voran mit Blumen und mit Broden behangene Mühlesel, hinterher Matronen, welche unbeschuht auf einfachen Schüsseln eine aus dem frischen Mehl bereitete Speise dartrugen.[1] Die Einführung von Mühlen, die durch Esel getrieben wurden, an Stelle der Mörser (pilae) und Handmühlen gehört einer verhältnissmässig sehr jungen Zeit an, so alt auch der Esel als Lastthier in Italien sein mag. Es ist leicht zu vermuthen, dass die Bäcker, deren Zunft 174 v. Chr. entstand, als sie ihr Fest einrichteten, mit alten häuslichen Gebräuchen Züge der älteren Erntefeste verbanden, aus denen die Umkränzung des Thieres mit Broden zu entlehnen und auf die vierbeinigen Gehilfen ihrer Arbeit zu übertragen, für sie nahe genug lag.

§ 4. DER WETTLAUF.

Das Wettfahren auf dem Marsfelde entspricht der Sitte in Chambéry nach der 'jeune boeuf' genannten letzten Garbe einen Wettlauf anzustellen. So laufen die Erntearbeiter an manchen Orten hinter dem in die letzten Halme gesetzten Hahn, dem Erntehahn her und nennen diese Sitte das Hahngreifen.[2] In manchen französischen Orten wird beim Erntefest das mit Blumen und Aehren geschmückte Kalb oder Zicklein, das zum Mahle geschlachtet werden soll, von allen Schnittern mit ihren Werkzeugen verfolgt. In Schwaben findet an dem als Erntefest gefeierten Bartholomäustage auf einem

---

[1] Vergl. Becker-Marquardt IV 290. Preuner Hestia-Vesta 243. Preller Röm. Myth. 543. Lyd. de mens. IV 59: *Ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐωρταζον οἱ ἀρτοποιοὶ . . . ὄνοι δὲ ἐστεφανωμένοι ἡγοῦντο τῆς πομπῆς.*
Ov. Fast. VI 310: Fert missos Vestae pura patella cibos;
Ecce coronatis panis dependet asellis,
Et velant scabras florida serta molas.
Prop. V 1, 21: Vesta coronatis pauper gaudebat asellis.

[2] Vergl. Korndäm. 13.

Stoppelfelde ein Wettlauf der Burschen und Mädchen mit unbeschuhten Füssen nach einem bekränzten Hammel statt. Dieser Gebrauch heisst der Schäferlauf. In Besdau bei Luckau stellen Knechte und Mägde am Erntefest besonders einen Wettlauf nach einem grossen Kuchen an. Dem Wettlauf oder Wettritt bei der Ernte entspricht ein gleicher Vorgang im Frühlingsgebrauche. Bei Sangershausen wird am 2. Pfingsttage ein Wettreiten nach einem aufgestellten Hut und dann ein Tanz veranstaltet, wobei gewöhnlich der Schimmelreiter auftritt, dessen englische und französische Ebenbilder, das Hobbyhorse und Cheval Mallet, zur nämlichen Zeit den so eben aufgesteckten Maibaum umtanzen. In deutschen Gegenden hat dann vielfach Wettlauf oder Wettritt nach dem aufgerichteten und mit einem Kranze behangenen Maibaum statt, ein Brauch, dem allem Anscheine nach die Vorstellung des wetteifernden Frühlingseinzuges der Vegetationsdämonen zu Grunde liegt, wie ich anderswo ausführlich darlegte.[1] Im Harze nimmt nun das Pfingstreiten die folgende Gestalt an: Die Pferde haben bunte Bänder an Köpfen und Schwänzen, die Knechte an Mützen und Schultern. Auf einem Anger ist dann ein Kranz aufgesteckt, und danach jagen die Knechte mit ihren Pferden. Dem Pferde, das die Stelle zuerst erreicht, wird der Kranz um den Hals gehängt.[2] Der Wettritt geht auch über in eine zu Ostern, Himmelfahrt oder Pfingsten abgehaltene berittene Flurprocession um alle Saatfelder, wobei als Sieger gilt, wer das schönste Ross hat. In Oesterr. Schlesien wird zu Ostern in den einzelnen Höfen das schönste Handpferd (das Pferd, das rechts angespannt wird, vergl. bigarum victricum dexterior o. S. 157) von den Mägden mit Bändern und Kränzen geschmückt. Nach der Vesper reiten die Bursche auf den geputzten Pferden längs der Grenze so lange hin, bis sie zum Gehöfte eines Bauern vom benachbarten Dorfe kommen; dort reiten sie dreimal unter Absingung österlicher Lieder

---

[1] BK. 382—397.
[2] BK. 387.

im Dorfe herum.[1] Doch nicht allein in Nordeuropa war das Erntefest mit Wettlauf oder Wettritt verbunden. In Rom gingen die Circusspiele von demselben aus. Die älteste Rennbahn, der Circus maximus, ist schon in der Königszeit zur Feier der Consualien angelegt worden. Dieselben galten dem Erntegotte Consus (o. S. 161), welchem ein bei den unteren Meten des Circus[2] belegener, das ganze Jahr mit Erde beschütteter Altar geweiht war, den man an seinen Festtagen aufdeckte. Hier opferte am 7. Juli der Pontifex maximus, am 21. August der Flamen Quirinalis und die Vestalinnen als Erstlingsgaben (ἀπαρχαί, Dionys. Hal. II 31), die Garben der diesjährigen Ernte im Feuer; und auf drei Säulen mit davorstehenden Altären, den Dämonen (dii certi) der Saat, Ernte und Aufbewahrung der Früchte geweiht, sah man, wie es scheint, die Standbilder je drei gleichartiger Gottheiten, Seia, Segesta u. s. w.[3] Zu Ehren des Consus und bei aufgedecktem Altare desselben fanden an den Consualien Wettläufe von Pferden und Wagenrennen mit Rossen und Maulthieren statt; diese Hausthiere rasteten dann von jeder Arbeit und waren mit Blumen umkränzt,[4] wie die Esel an den Vestalien, die Zugstiere an dem Saatfeste (feriae Sementinae).[5] Die Spiele sollten die nämlichen sein, bei

---

[1] BK. 398.

[2] ad primas metas. Schwegler Röm. Gesch. I 473 Anm. 6.

[3] Vergl. Plin. H. N. XVIII 2. Tertullian. de spectac. 8. Hartung Rel. d. Röm. II 131. Schwegler I 476. Preller Röm. Myth. 591 Anm. 1; 593 Anm. 2. Rossbach Röm. Ehe 331 ff.

[4] Dion. Hal. II 31: *Τὴν δὲ τότε ὑπὸ Ῥωμύλου καθιερωθεῖσαν ἑορτὴν ἔτι καὶ εἰς ἐμὲ ἄγοντες Ῥωμαῖοι διετέλουν Κωνσουάλια καλοῦντες, ἐν ᾗ βωμός τε ὑπόγειος ἱδρυμένος παρὰ τῷ μεγίστῳ τῶν ἱπποδρόμων, περισκαφείσης τῆς γῆς, θυσίαις τε καὶ ὑπερπύροις ἀπαρχαῖς γεραίρεται, καὶ δρόμος ἵππων ζευκτῶν τε καὶ ἀζεύκτων ἐπιτελεῖται. καλεῖται δὲ ὁ θεός, ᾧ ταῦτα ἐπιτελοῦσι, Κῶνσος ὑπὸ Ῥωμαίων.* I 33: *Καὶ τὴν ἑορτὴν Ἱπποκράτεια μὲν ὑπ' Ἀρκάδων, Κωνσουάλια δὲ ὑπὸ Ῥωμαίων λεγόμενα κατεστήσαντο, ἐν ᾗ παρὰ Ῥωμαίοις ἐξ ἔθους ἐλινύουσιν ἔργων ἵπποι καὶ ὄρεις, καὶ στέφονται τὰς κεφαλὰς ἄνθεσι.* Paul. Diac. 148: Mulis celebrantur ludi in Circo maximo Consualibus, quia id genus quadrupedum primum putatur coeptum currui vehiculoque adiungi.

[5] Ov. Fast. I 663.

denen Romulus die sabinischen Jungfrauen raubte. Es ist für gewiss anzunehmen, dass das Zeitalter der Tarquinier, als es zuerst eine ständige Rennbahn für das Fest anlegte,[1] Wettlauf und Wettrennen nicht erst erfand, sondern nur nach dem Muster griechischer Spiele reformirte; in der ländlichen Consualienfeier, die neben der städtischen fortdauerte, war gleichfalls von Spielen die Rede;[2] Wettlauf der Menschen oder Corsorennen der Rosse nach oder von dem mit der ersten oder letzten Garbe des Feldes bedeckten Altar des Consus wird die ursprüngliche Form des Brauches gewesen sein. Den Raub der Sabinerinnen hat man längst als ätiologische Erklärung der römischen Hochzeitsgebräuche erkannt; wenn der Glaube den Ursprung der letzteren an die Consualien knüpfte, so muss dieses Erntefest eine Beziehung auf die Eheschliessung enthalten haben. Das ist nun aber bei der entsprechenden deutschen Erntefeier in hervorragendem Grade der Fall; wer die letzte Garbe bindet, soll im nächsten Jahre heirathen, selbst dann, wenn der Name der aus den letzten Halmen bereiteten Erntepuppe lehrt, dass man einen theriomorphen Wachsthumsdämon gegenwärtig denkt; die letzte Garbe muss von einer Braut gebunden werden; oft heisst sie selbst Braut, die Binderin wird als Weizenbraut, Haferbraut ausgeschmückt u. s. w. Eine Abart der Consualien sind die Tarentinischen Spiele, zur Abwendung einer Seuche gestiftet.[3] Sie verhalten sich zu dem Erntebrauch der Consualien, wie die Hinausführung des Pharmakos bei einer Epidemie zum Pharmakos am Erntefeste der Thargelien; und in gleichem Sinne sind auch andere bei Pest und Misswachs begründete Rennspiele zu beurtheilen, welche Schwegler I 475 aufzählt. Wie die Consualien aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich ein Wettritt oder Corsolauf waren, urtheilte schon Preller (Röm. Myth. 318), dass die am 27. März und 14. März zu Ehren des Mars auf dem Mars-

---

[1] Schwegler I 476.

[2] Varro bei Nonius S. 13: Cernuus: .... a quo ille versus vetus est in carminibus: Sibi pastores ludos faciunt coriis consualia.

[3] Preller Röm. Myth. 469 ff.

felde begangenen Equirien 'in älterer Zeit vielleicht ein Wettrennen gewesen sein mögen, wie es noch jetzt beim Carneval zu Rom im Corso gehalten wird,[1] später aber ein Wettfahren, wie die circensischen Uebungen.' Diese Begehungen entsprechen den vorhin erwähnten Wettläufen und Wettritten zu Fuss und Pferde beim deutschen Oster-, Maitag- und Pfingstfest,[2] wie die Wettrennen an den Consualien am 15. December unserem Steffansritt (BK. 402 ff.) entsprechen. Für das Erntefest im October auf dem Marsfelde schöpfen wir aus diesen Analogien die Berechtigung zu der Annahme, dass man wohl ursprünglich beritten hinter dem einen mit Broden behangenen Rosse herjagte, welches das entweichende Getreidethier darstellte, es zu haschen suchte und vielleicht mit dem Speerwurf erlegte, ehe man ihm den Kopf abhieb. Das Eindringen der griechischen Rennspiele vervielfältigte dieses Thier und verwandelte die Jagd nach demselben in einen Wettlauf der vor den Wagen gespannten Renner; als Rest der alten Sitte blieb die Tödtung durch einen Speer, vorausgesetzt, dass die befremdliche Notiz des Timäus auf einer Thatsache beruht. Oder man liess eine Anzahl Pferde als Darsteller einer Mehrheit der entfliehenden Kornrosse Corso rennen und zeichnete das zuerst am Mal ankommende als Repräsentanten des Dämons *κατ' ἐξοχὴν* aus.

Für die vorgetragene Ansicht fällt möglicherweise der Volksbrauch im Albanergebirge ins Gewicht, da Pferderennen die Hauptlustbarkeit der o. S. 162 erwähnten Octoberfeste ausmachen. Dabei bringen die einzelnen Bauern ihre Pferde zur Concurrenz und schmücken sie mit Rauschgold, bunten Bändern und kleinen Stachelschellen. Ohne Reiter rennen die Rosse den Corso ent-

[1] Es verlohnt sich einmal eingehender zu untersuchen, ob der bekannte Corsolauf der Rosse beim Carneval, Kirchweihen u. s. w. nicht ursprünglich aus verwandter, bis ins Mittelalter geretteter Sitte italienischer Dörfer und Städte hervorging. In Rom gab Pabst Paul II, ein Venetianer, im J. 1468 zuerst die Corsorennschauspiele zum Besten, wobei an jedem Carnevalstage Pferde, Esel, Büffel, Greise, Jünglinge, Kinder und Juden liefen. Gregorovius Wanderjahre in Italien[4] I 78.

[2] Schon A. Kuhn urtheilte so (Haupt Zs. 5, 493); nur hätte er nicht daraus die Identität des Mars und Wodan folgern sollen.

lang; das zuerst ans Ziel gelangte erhält einen Preis. In jedem Falle, selbst wenn diese Sitte in ihrer gegenwärtigen Form nicht bei Rom gewachsen, sondern im Mittelalter aus dem Städtegebrauch vielleicht anderer Gegenden aufs Land exportirt sein sollte, bezeugt sie, die doch ihrem Ursprunge nach jedesfalls ländlich war, die Verbindung des noch nicht zur Wettfahrt gewordenen Wettlaufes mit der Herbstfeier.

Uebrigens kehrt ein Umlauf, Wettlauf oder Pferderennen auch sonst, und in Rom fast ausschliesslich im Cultus der agrarischen Gottheiten wieder, vergl. die Lupercalien, Hirpi Sorani, Robigalien; und auch die durch die sibyllinischen Bücher empfohlenen nach kleinasiatisch-griechischem Muster eingerichteten (?) Gottesdienste der Cerealien und Floralien[1] waren mit solchen verbunden. In Griechenland gewähren der Wettlauf der Staphylodromoi an den Karneen, der Wettlauf bei den Oschophorien, das *Χαλκιδικὸν δίωγμα* an den Thesmophorien u. s. w. Beispiele (AWF. 254 ff.).

Es sei mir verstattet noch eine Vermuthung vorzutragen, welche — wenn sie begründet ist — diesen Typus auch im semitischen Vorderasien für sehr alte Zeit heimisch zeigt. Das ebräische Passahfest verbindet die Ideen eines Naturfestes mit der Erinnerung an die geschichtliche Thatsache des Auszuges der Israeliten aus Aegypten. Baur und Ewald[2] haben längst erkannt, dass die Feier die jahvistische Umdeutung eines vormosaischen Erntefestes sei, zu dessen Gebräuchen ein Versöhnungs- oder Reinigungsopfer gehörte, und neuere Theologen wie Pfleiderer[3] stimmen bei. Die bisher im Dunkel gebliebene Ursache, weswegen die historische Tradition von der Flucht vor den Aegyptern an den Agrarcult anknüpfte, wird klar, sobald wir die uns schon bekannten Typen europäischer Erntefeste zu Rathe ziehen. Der ältere Ritus des Passahfestes war folgender.[4] Am 14.

---

[1] Becker-Marquardt IV 324. 494.

[2] Baur, Tübing. Zeitschr. f. Theolog. 1832. I 40 ff. Ewald, Zs. f. Kunde d. Morgenl. III 422 ff. Alterth. des Volkes Israel[3] 466.

[3] Pfleiderer die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte II 296.

[4] Hierüber vergl. den Artikel 'Passah' in Herzogs Realencyclopädie für protestant. Theol.[2] XI. S. 263.

des 'Aehrenmonats' (Abib, später Nisam, zwischen März und April) schlachtete der Hausvater eine Ziege oder Lamm, mit deren Blute er Schwelle und Pfosten des Hauses bestrich, wie es hiess, zur Erinnerung daran, dass der Würgengel des Herrn, der alle ägyptische Erstgeburt von Menschen und Thieren schlug (Seuche), an den so bezeichneten Wohnungen vorübergegangen sei. Daher hiess das ganze Fest Pesach d. h. Verschonung. Aus späterer Zeit, als die Lämmer im Tempel zu Jerusalem geschlachtet wurden — es geschah dies seit Hiskia — ist im Talmud der Zug überliefert, dass man dem Passahlamm den Schwanz abriss und mit dem Fette den Priestern übergab, die ihn einer dem anderen reichten, bis er zum Altar gelangte, wo er eingesalzen ins Feuer geworfen wurde. Das mag ein alter, ehemals am Hausaltare geübter Ritus sein. Nach Einbruch der Nacht, also, da der Beginn des Tages vom Abend an gerechnet wurde, am 15. verzehrte der Hausvater mit seiner Familie das Lamm oder das Böcklein mit Eilfertigkeit im aufgeschürzten Rock, Schuhe an den Füssen und einen Stab in den Händen.[1] Von der Mahlzeit durfte nichts übrig bleiben, alle Ueberbleibsel mussten verbrannt werden. Am 16. folgte sodann die Darbringung der Erstlinge des Erntesegens. Eine Garbe der soeben reif gewordenen Gerstenähren wurde gelinde am Feuer geröstet, zerstossen und als Speisopfer dargebracht, ausserdem eine ungedroschene Garbe über den Opferaltar hin- und hergeschwenkt (gewoben), mehrere andere Garben fielen den Priestern zu. Jetzt erst galt die Ernte für eröffnet (*καὶ τότε λοιπὸν ἔξεστι πᾶσι καὶ ἰδίᾳ θερίζειν* Joseph. Antiqu. III 10, 5), und niemand durfte vorher neues Brod, geröstete Aehren oder zerstossene Körner der neuen Frucht kosten (3. Mos. 23. 14). Sieben Tage hindurch vom 14—21. musste die jüdische Familie süsse (ungesäuerte) Brode essen, den Beschluss machte eine grosse Sabbathfeier. Mit dieser Erntefeier verband sich zugleich die Ueberzeugung und aus ihm wird abgeleitet das Gebot, dass alle Erstgeburt dem Herrn und seinen Priestern gehöre. Jedes erstgeborene

[1] 2. Mos. 12, 11.

Hausthier wurde letzteren übergeben, die Erstgeburt des Menschen und der unreinen Thiere mit Geld gelöst.[1] Man hat vermuthet, dass das Passahfest nur die äusserliche Vereinigung zweier getrennter Feste, eines historischen Erinnerungsfestes (Passahlamm, Fest der süssen Brode zum Andenken an die Freude der ersten Tage der Befreiung) und der Erntefeier sei. Dagegen machten schon Baur und Ewald, obwohl sie einen ins Einzelne gehenden Beweis noch nicht zu liefern vermochten, geltend, dass sowohl die ungesäuerten Brode ursprünglich in vormosaischer Zeit zum Erntefeste gehört haben müssen, als auch das Versöhnungsopfer unzweifelhaft schon von Anfang an mit der Frühlingsfeier verbunden war. Ist dem so, so muss das ganze Naturfest erst in jener Zeit, als die semitischen Religionen den Fortschritt aus einem beschränkten Polytheismus zur Hervorhebung eines Hauptgottes machten, an den als Nationalgott das ganze historische Leben des Volkes geknüpft wurde (Kamosch in Moab, Assur in Ninive) — ein Process, der im ebräischen Jahve allein mit dem wirklichen Monotheismus endete — ätiologisch im Sinne der geschichtlichen Erinnerung an den Auszug ausgedeutet sein, und es liegt nahe, dass in die sagenhafte Geschichte des letzteren Züge aufgenommen wurden, welche auf blosser Combination aus den nicht mehr verstandenen älteren Festgebräuchen beruhten. Genau so wurden das athenische Frühterntefest der Thargelien und das herbstliche Dankfest der Pyanepsien in historische Feste zur Erinnerung an Theseus umgedeutet (AWF. 229 ff.). Die letzte ägyptische Plage ist die ätiologische Erklärung des Glaubens, dass das Bestreichen der Schwelle mit dem Blute des Ernteopferthiers Epidemien verhindere, daher der Name 'Verschonung'. Gerade so wird bei den Ambarvalien Mars um Abwendung von Pest und Misswachs angerufen, gerade so der Pharmakos sowohl an den Thargelien als zur

---

[1] Vergl. 2. Mos. 12, 1—28. 13, 1—17. 23, 15. 34, 26. 3. Mos. 23, 10—25. 27, 26. 4. Mose 9, 1—5. 18, 15—19. 28, 16—25. 5. Mos. 16, 1—8. Jos. 5, 11. 2. Chron. 30, 15—18. 35, 6. Esra 6, 20. Joseph. Antiqu. III 10, 5. IX 13, 3.

Pestzeit hinausgeführt; gerade so soll der Erntebrauch der Eiresione bald Misswachs, bald Pest beseitigen, und wehren die Hirpi Sorani, Johannes- und Nothfeuer Misswachs von den Feldern, Krankheit und allgemeines Sterben von Menschen und Thieren ab. Wie der israelitische Hausvater mit dem Blute des Erntebocks, bestrich in der römischen Hochzeitsfeier, die mit dem Cultus der agrarischen Gottheiten aufs engste zusammenhing,[1] die Braut die Thürpfosten mit dem Fette des Schweins, des Thieres der Ceres und Tellus, oder des Wolfs, damit die der Fruchtbarkeit schadenden Geister keinen Einfluss aufs Haus hätten.[2] Wie bei den Hirpi Sorani, Palilien, Sonnwendfeuern, Lupercalien, Schmackostern, Ambarvalien u. s. w. die cerealische, menschliche und thierische Fruchtbarkeit als Einheit gefasst war, verband sich mit der ebräischen Pesachfeier die Ueberzeugung, dass mit den Erstlingen der geernteten Gerstenähren auch die Erstgeburt des Viehes und der Menschen dem Herrn gebühre und eigentlich dem Tode verfallen sei. Vor Zeiten mochten, wie bei den verwandten semitischen Völkern, so auch bei den Hebräern erstgeborene Kinder als menschliche Gegenbilder der Ernteerstlinge wirklich geopfert sein. Ein Zug in der deutschen Erntefeier, dass der Bauerwirth bei Beendigung des Getreideschnitts sein und seiner Familie Häupter als dem Tode verfallen (was durch Abhauung der Kohlköpfe in seinem Garten angezeigt wird) lösen muss, dürfte vielleicht besser aus dem nämlichen Gedanken erklärt werden, als — wie ich es ehedem (Korndäm. S. 5) that — aus der Schuld, die er sich als intellectueller Urheber der Tödtung des Getreidedämons zugezogen.[3] Das höchstens einjährige Passahlamm oder Zicklein (2. Mose 12, 5), ein so junges Thier der neuen Frucht entsprechend,[4] enthielt die Kräfte

[1] Rossbach Röm. Ehe 257 ff. 301 ff. 310 ff. 331 ff. 334 ff.

[2] Rossbach a. a. O. 356.

[3] [Vergl. jedoch o. S. 31. 32.]

[4] Nach Maimonides (bei Bunsen Bibel I 142), kochten die Sabier (Babylonier) zur Zeit des Einsammelns der Früchte ein Böcklein in Milch, um Segen für ihre Felder zu erflehen; diese Sitte muss auch bei anderen Israel benachbarten

des Wachsthums in sich, darum konnte sein Blut zur Vertreibung der Wachsthum hindernden, Seuche bringenden Dämonen dienen. Es musste unzerstückt mit heilen Gliedern gebraten, familienweise ganz und gar und auf einmal verzehrt werden, weil von den Kräften, die es in sich barg und auf die Geniessenden übertrug, nichts verloren gehen sollte. Eine Parallele gewährt jener Brodmann am Erntemai, den man im Bourbonnais isst (BK. 205. 218), noch mehr die in Wermland von der Hausmutter in Gestalt eines kleinen Mädchens aus dem Korn der letzten Garbe geformte Brodpuppe (Lilla jente), welche unter die ganze Hausgenossenschaft zum Genusse vertheilt wird. Wenn also alle diese Stücke des ebräischen Passahbrauches Seitenstücken im europäischen Erntebrauch begegnen, ist es nicht mehr als wahrscheinlich, dass dem Schlachten des Passahlammes auch ein Umlauf mit der Gerte voraufging, wie der Tödtung des Octoberpferdes das Wettrennen? Und musste in jener Zeit, als die Jahvereligion ihrer selbst bewusst geworden anfing das ganze Leben des Einzelnen und der Gesammtheit, die Volksgeschichte und alle aus früheren Perioden ererbten Institutionen auf Gott den Heiligen und Ewigen als ihren einzigen Mittelpunct zu beziehen, nicht dieser ganz unverständlich gewordene Umlauf von selbst zur Combination mit jener auf den Ursprung des nationalen Lebens und der wahren Religion bezüglichen und bedeutsamsten historischen Erinnerung einladen, in welcher eine eilige Flucht die Hauptrolle spielte? Selbstverständlich griff jetzt die Auffassung der Schürzung zum Laufe als Reiseanzug, der Gerte als Reisestab Platz. Mit der Zeit aber kam dieses ganze Stück

---

Semiten geherrscht haben, da darauf das Verbot 2. Mos. 23, 19 sich bezieht: 'Die Erstlinge von der ersten Frucht deines Bodens sollst du bringen in das Haus deines Gottes, des Ewigen; du sollst nicht kochen das Böcklein in seiner Milch.' Dieses noch saugende, in der Milch seiner Mutter gekochte Böcklein ist ein unverkennbares mythisches Aequivalent für die eben geborene Frucht des neuen Jahres. Vergl. das Kornkind, Korndäm. S. 28 ff.

des Passahbrauches, das 2. Mos. 12 für die ältere Zeit bestimmt voraussetzt, in Abgang.

§ 5. DIE ANHEFTUNG DES PFERDEHAUPTES.

Die Anheftung des Pferdehauptes an der Règia, in welcher sich der Staatsherd des römischen Volkes befand, vergleicht sich zunächst der Annagelung von Kuhhörnern, vielleicht eines ganzen gehörnten Schädels in der Vorhalle (vestibulum) des Dianatempels auf dem Aventin, des Bundesheiligthums der latinischen Eidgenossenschaft.[1] Die widersprechende Auffassung unserer auf eine einzige Quelle zurückgehenden Berichterstatter lässt uns im Zweifel, ob die Uebertragung an das Tempelgebäude an regelmässig wiederkehrenden Festtagen statt hatte, oder ob das Anathema stätig seinen Platz behauptete; nur so viel geht aus der davon umlaufenden Sage hervor, dass der Glaube daran, als an ein Amulet, die Obmacht Roms knüpfte, also die Idee der Macht und Herrschaft damit verband. In jenem ersteren Falle dürfte auch hier vielleicht an ein ehemaliges Erntefest gedacht werden. Hiefür spricht einmal die Zeit des Festopfers der Göttin (13. Aug. Id. Aug.), welche mit derjenigen der Consualien (21. 25. Aug.) und des Weinlesebeginns (Vinalia rustica 19. Aug.) nahe zusammenfällt, und in welcher selbst noch 7 n. Chr. am 10. Aug. ein Feiertag für Ceres und Ops neu gestiftet wurde; sodann der Umstand, dass die Sklaven an diesem Tage feierten und dass sie im Tempel der Diana Aventina ein Asyl hatten (vergl. AWF. 329), endlich das bei Umdeutung der altlatinischen (schon im Namen mit der Dea Dia verwandten) Göttin in die griechische Artemis[2] angenommene Cultbild der ephesischen Artemis, der

[1] Liv. I 45. Plut. Quaest. Rom. 4. Becker-Marquardt IV 306. Preller Röm. Myth. 283. Hartung Rel. d. Röm. II 209. Schwegler I 706 ff. 730 ff.

[2] Auch dieser (als der saatförderndon Mondgöttin?) weihten die Aetoler und andere Griechen die 'θαλύσια γουνῷ ἀλωῆς' Il. IX 534. Vergl. Catull 34, 17:

Tu cursu dea menstruo
Metiens iter annuum
Rustica agricolae bonis
Tecta frugibus exples.

'vielbrüstigen, nährenden und zeitigenden Göttin des Erdenlebens, der Vegetation und der Thiere und Menschen'. Falls aber derselbe Rindschädel dauernd stationirt blieb, fällt die nähere Analogie zu dem Haupte des Octoberrosses hinweg, ohne dass sich bei dem Mangel eingehenderer Details Bestimmteres über die zu Grunde liegende Idee sagen lässt; verschiedene Möglichkeiten zu erörtern, wäre leicht, aber unfruchtbar. Dagegen bietet der sonstige nordeuropäische, griechische und römische Erntebrauch zu der Aufhängung des mit Broden umkränzten Rosshauptes ein Seitenstück, welches durchaus geeignet scheint die Bedeutung desselben zu erläutern, zumal wenn man sich vergegenwärtigt, dass zuweilen schon in Polen und Deutschland, häufiger in Frankreich (vergl. z. B. Kornbock AWF. 166. 169, Kornkatze AWF. 173. 174, Kornstier o. S. 58 ff.) die den Korngeist darstellende Getreidepuppe durch ein lebendes Thier ersetzt wird. Die Italer hingen ein Erntebündel aus Aehren geflochten an den Thüren des Cerestempels oder an der Thüre des eigenen Hauses auf. Tibull I 1, 15:

Flava Ceres, tibi sit nostro de rure corona
Spicea, quae templi pendeat ante fores.

Beim Erntefeste der Thargelien oder Pyanepsien pflanzte der Grieche einen mit den Erstlingen der Ernte, Aehren und Baumfrüchten behangenen Lorbeerzweig, Eiresione genannt, vor die Thüre des Apollotempels oder vor die Thüre des Privathauses auf, und hier verblieb dieser Strauss das ganze Jahr hindurch bis zur nächsten Ernte. Dasselbe geschah anderswo an dem der römischen Octoberfeier entsprechenden Ernteschlussfest der Pyanepsien (AWF. 214 ff.). Am ganzen Mittel- und Niederrhein und in fast ganz Frankreich schmückt noch jetzt ein der Eiresione entsprechender, mit Bändern und Backwerk behangener Baumzweig, der häufig nach einem Thiere le chien de la moisson, le coq u. s. w. heisst, das letzte Fuder der Ernte und wird auf dem Giebel der Scheune oder am Schornstein des Wohnhauses angebracht, wo er ein Jahr hindurch verbleibt. Im übrigen Deutschland ganz ähnlich.[1] In der

[1] Vergl. BK. 203 ff.

Oberpfalz nagelt man die drei zuerst geschnittenen Aehren an die Hausthür, im Odenwald und dem ehemaligen Kurhessen den Erntekranz an das Scheunenthor, gewöhnlich erhält er seinen Platz in der Stube oder auf dem Hausflur. Drei Aehren und Erntekranz sind jedoch nur einfachere Gestaltungen der aus der letzten Garbe gefertigten Erntepuppe, welche nach dem Korndämon Wolf, Bock, Roggensau u. s. w. benannt ist und ihn darstellt; diese wird für Augenblicke unter die Herdkappe getragen, meistens aber auf der Vordiele, zur Seite der Hausthür, an dem Hausgiebel, oder auf dem Dache des Herrenhauses, bezw. auf der First der Scheuer befestigt und dort gelassen, bis nach Jahresfrist eine neue Puppe die alte ersetzt.[1] So geschieht es z. B. mit den aus Holz oder Pappe verfertigten Abbildern des Aarhahns, Brauthahns, Erntehahns oder Herbsthahns.[2] In einigen Orten der Rheinprovinz nagelt man dem Schnitter der letzten Halme den Cadaver irgend eines kleinen Thieres an die Wand seines Hauses.[3] Der Korngeist ist in weiterer Bedeutung ein Dämon der Fruchtbarkeit und des Gedeihens im allgemeinen. An der First, auf dem Dache, zur Seite der Thüre oder auf der Hausflur sollte er als segenbringender und schadenabwehrender Schutzgeist in effigie verweilen. So scheint es sich auch zu erklären, dass man aus Holz geschnittene Hähne oder Pferdeköpfe, welchen häufig das Ornament eines Blüthenzweiges zugestellt ist, den Giebel deutscher, russischer, polnischer Bauerhäuser schmücken sieht.[4] Das Anheften des mit Broden bekränzten Pferdehauptes an der Regia entspricht mithin genau der Aufhängung des Kranzes an der Thür des Cerestempels, wie der Aufrichtung der nach dem Getreidethier benannten Erntepuppen, Baumzweige u. s. w. auf

[1] Vergl. Korndäm. 7.

[2] Vergl. Korndäm. 14.

[3] Vergl. Korndäm. 19.

[4] Vergl. Chr. Petersen 'Die Pferdeköpfe auf den Bauerhäusern' in Jahrb. f. Schleswigholst. Landesk. III 1860. S. 208—345. Separatausg. Kiel 1860. Korndäm. 14.

dem Giebel der Scheuer oder neben der Thür des Hauses. Dabei gleicht das mit Broden behangene Rosshaupt noch um so mehr der mit Kuchen (πίονες ἄρτοι) behangenen Eiresione und ihren europäischen Verwandten, als auch Zeit und Zweck der Octoberfeier mit derjenigen der Pyanepsien übereinkommen. In Frankreich wird mitunter ein Unterschied gemacht. Die letzte Garbe der Ernte oder ein aus derselben verfertigtes Kreuz wird vielfach auf dem Giebel oder über der Thüre der Kornscheuer befestigt, während der mit Aehren und bunten Bändern geschmückte Baumzweig (le bouquet), welcher beim Einfahren in der Mitte der letzten Garbe steckt, für das ganze kommende Jahr den Platz über dem Rauchfange des Herrenhauses einnimmt.

§ 6. DAS ABHAUEN DES SCHWANZES.

Der abgehauene Schwanz wurde so schnellen Laufes vom Marsfelde zum Königshause des Numa neben dem Tempel der Vesta getragen, dass das noch warme Blut auf einen zu diesem Zwecke aufgestellten tragbaren Altar (focus) tropfen konnte [1] Mit Blut Tempel und Altar zu röthen, war ein vielen heidnischen Völkern gemeinsamer Ritus, die Darbringung des Schwanzstückes im römischen Opferbrauch nicht ungewöhnlich. Die kunstreich zerschnittenen Eingeweide des Opferthiers (exta prosecta, prosiciae) pflegte man nämlich, gewöhnlich gekocht, auf den Altar zu legen (exta porrigere, dare, redděre), und ihnen als Zulagen (augmenta) von sonstigen Körpertheilen das Netz, das Euter und den Schweif, jedes für sich, hinzuzufügen.[2] In unserem Falle

---

[1] Ueber den Unterschied von ara und focus vergl. Marini Atti de' fratelli Arvali 311. Henzen Acta Fr. Arv. 93. Preuner Hestia-Vesta S. 258 Anm. 3.

[2] Vergl. Marini a. a. O. 583. Henzen a. a. O. 94. Das Schwanzstück der verschiedenen Thiere wurde in der sacralen Sprache sogar verschieden bezeichnet, vom Rinde hiess es plasea, von kleineren Thieren (Schwein, Lamm u. s. w.) offa penita. — Arnob. adv. nat. VII 24: Offa autem penita est cum particula visceris cauda pecoris

erscheint das Ernteopfer nun gleichsam getheilt; die Haupthandlung, die Darbringung der Eingeweide, ging auf dem Altare des Marsfeldes vor sich; der Focus in der Regia erhielt 'participandae rei divinae gratia' die eine der Beigaben. So wurde die Begehung unzweifelhaft in der Zeit des Varro aufgefasst; aber hatte sie von je her diesen Sinn? Auffallend bleibt doch diese alleinige Uebertragung des Schwanzes. Galt es damit dem alten Königshause ein 'Heilthum' zuzuwenden, so lässt schon dieser Umstand vermuthen, dass der Rossschweif in älterer Zeit bedeutsamer hervortrat, und es darf die Frage aufgeworfen werden, ob die ursprünglichen Festordner das Schwanzstück absichtslos oder aus blossen Zweckmässigkeitsgründen wählten, oder ob dasselbe einen bestimmten Gedanken symbolisch verkörpern sollte, wie die dreissig am 15. April aus Mutterschoss geschnittenen Fordicidienkälber, die Sinnbilder der keimenden Früchte, welche (doch wohl in einen Raum eben der nämlichen Regia) zu der ältesten Vestalin gebracht und von ihr zu Asche verbrannt wurden, nachdem die Eingeweide der Mutterkühe auf den dreissig Curienherden geopfert waren. Haben vielleicht ehedem die Vestalinnen die Asche des Pferdeschwanzes ebenso bis zu den Palilien bewahrt, wie sie es mit der Asche der Fordicidienkälber und dem Blute des Octoberrosses machten? Oder wurde nur der obere Fleischballen verbrannt, die langen Haare des Schweifes aber — ein passendes Symbol der langen Halme — in der Regia aufgehängt? Wir sind heute nicht mehr im Stande diese Frage zu entscheiden;

---

amputata.... Bovis cauda est plasea siligire et sanguine delibuta. Ebds. 25: Quod si omnes has partes, quas prosicias dicitis, accipere di amant, suntque illis gratae vel voluptatis alcuius vel dulcedinis sensu, quid intercedit, quid prohibet, ut non semel haec omnia totis cum animantibus inferatis? Quae causa, quae ratio est, ut caro strebula separatim, ruma, cauda et plasea separatim, hirae solae, omentum solum augmentorum adiciatur in causam? Fest. S. 242: Poenitam offam Naevius appellat absegmen carnis cum coda: antiqui autem offam vocabant abscisum globi forma, ut manu glomeratam pultem. Fest. S. 230: Penem antiqui codam vocabant a qua antiquitate etiam nunc offa porcina cum cauda in cenis puris offa penita vocatur.

wir müssen unser Nichtwissen eingestehen und uns dabei beruhigen.

Gleichwohl enthalte ich mich nicht eine Reihe von nordeuropäischen Bräuchen namhaft zu machen, welche einen Fingerzeig geben können, aus welchem Gedankenkreise heraus die Wahl des Schwanzstückes hervorgegangen sein könnte, falls in ihr eine symbolische Bedeutung gesucht werden müsste. Wir begegnen nämlich in Nordeuropa der Vorstellung, dass der Schnitter oder Drescher des Letzten das entweichende geisterhafte Kornthier (Getreidehase, chien d'août, Kornkatze, Hafergeiss u. s. w.) beim Schwanze ergreife. Man soll dann Acht geben, dass 'der Hase' nicht weglaufe, wer gut springt, kann ihn noch beim Schwanze fassen (Cherbourg). Wer die letzten Halme schneidet, 'haut dem Hasen den Schwanz ab' (Aurich). Man ruft beim Abmähen der letzten Ecke des Ackers: 'Nous tenons le chat par la queue' oder 'C'est le cu à chien'. Der Schnitter der letzten Halme bezw. der Drescher des letzten Gebundes 'hat das Haferschwänzle', 'den Weizenschwanz', 'den Zagel', zusammengezogen 'Zâl' oder 'Zôl' (Schlesien) 'Zoll' (Baiern), oder wird selbst so genannt. Heisst die letzte Garbe so, so pflegt in ihr wohl ein grüner Zweig zu stecken. In Zobten a/Bober wird sie als 'Ortding' (v. Ort, Spitze, Ecke) bezeichnet. Auch in Venetien heisst, wer den letzten Streich mit dem Dreschflegel führt, 'Coda'. Bei Russ Rgbz. Gumbinnen lässt man beim Hauen einen Busch Aehren, Zagel genannt, stehen. Alle Arbeiter drängen sich danach, einer nach dem anderen ihn anzufassen. Gegen einige Flaschen Branntwein erkauft sich endlich der Bauer das Recht, ihn in eigener Person abschneiden zu dürfen, um dadurch den Erntesegen für das kommende Jahr zu erhalten. Bei Trier ruft man die vorderste der in der Reihe der Schnitter arbeitenden Personen 'Vorschnitter', die hinterste 'Schwanzträger'. Diese schneidet die letzten Halme, oder, wie man sich ausdrückt, 'er schneidet der Geiss den Hals ab'. Wenn in Westfalen im Frühjahr ein Fuchs mit abgehauenem Schwanze umhergeführt wurde, so mochte derselbe

den im Herbste des Schwanzes beraubten Dämon darstellen (o. S. 110; vergl. equus curtus o. S. 159). In mehreren Orten Oberösterreichs heisst derjenige, der den letzten Drischelschlag machte, (als Vertreter der Roggensau) 'Saufud'. Er empfängt beim Dreschermahl von dem Schweinebraten, der auf den Tisch kommt, das Schweifstück d. h. das Stück mit dem Schwanze. Um Alençon in der Normandie bringt man, sobald der letzte Drischelschlag gefallen ist, der Bäuerin einen Strohmann, der ihr sein Herz anbietet. Sie dankt und bietet zum Gegengeschenk einen Widder oder Hammel. Derselbe wird sofort geschlachtet und zum Dreschermahl zubereitet, den Schwanz (queue) aber haut man zuvor ab, trägt ihn zum Herde, brät ihn besonders und theilt ihn in so viele Stücke, als junge Mädchen in der Gesellschaft sind. Jeder von ihnen präsentirt man ihr Stück mit vielem Gelächter. Wenn hier der Schwanz des den Getreidewidder darstellenden Thieres offenbar im Sinne künftiger Fruchtbarkeit mitgetheilt wird,[1] so zeigt uns eine andere Sitte dieses Glied im Frühjahr wieder auftauchend. Man muss die Vorstellung gehabt haben, dass aus dem abgehauenen Schweife des theriomorphischen Vegetationsdämons sich im Lenze das ganze göttliche Thier wieder ergänze. Zu Neuautz in Kurland kocht die Wirthin, wenn zum ersten Mal im Jahr Gerste gesäet wird, einen Schweinerücken sammt dem Schwanze und bringt ihn aufs Feld hinaus. Dort isst der Sämann davon, den Schwanz aber

[1] Hierzu vergleiche man die schwäbische Hochzeitsitte: Im Günzthal wird das Hochzeitsmahl durch einen Scherz nicht gerade feiner Art geschlossen; es servirt nämlich der Hochzeitlader der Braut die sogenannte verdeckte Speise, die Kranzjungfer, das 'G'spiel', hebt den Deckel ab, und die überraschte Neuvermählte findet in der Schüssel nichts als das Schweifchen des gebratenen Schweins, das sogenannte Sauwedele, ein Humor, der ein längst bekannter ist, doch stets mit allgemeinem Jubel aufgenommen wird. Bavaria II 2, 1863, 829. Im Vogtlande erhielt bei Hochzeiten die Braut den hinteren Theil des Schweines sammt dem ganzen Schwanze, an den ein grünes Sträusschen gebunden war. Köhler Volksbrauch im Voigtlande S. 237. Vergl. offa penita o. S. 183.

schlägt er ab und steckt ihn in den Feldrain, dann sollen die Aehren so lang wachsen, als der Schwanz. Wessen dieser Schwanz sei, werden wir sofort verstehen, wenn wir erfahren, dass auch im nahen Estland der schweingestaltige Dämon des Kornfeldes bekannt ist, der in Deutschland die Roggensau heisst. Dem Ernter der letzten Garbe ruft man nämlich zu: 'Er hat das Roggenschwein auf dem Rücken'.[1] Den Schwanz dieses Roggenschweines denkt man sich bei der Aussaat wieder ins Feld gesteckt, und es springt aus der Gesammtheit der Halme ergänzt und belebt aus der Erde hervor; die nach der Ernte stehen gebliebenen Aehren sind abermals sein Schwanz. In einem estnischen Schnitterliede[2] entschuldigen sich die Arbeiter, dass sie noch einige Halme stehen liessen:

Herr des Hauses, o Herrelein,
Frau des Hauses, o Fräuelein,
Wollt nicht werden wirren Sinnes,
Nicht das liebe Herz verleid' euch's,
Stehn noch Aehren auf dem Acker,
Auf dem Felde Schweineschwänzchen u. s. w.

Der Herausgeber bemerkt ausdrücklich, dass sich die sechste Zeile auf die vereinzelt stehen gebliebenen Aehren beziehe. Aus Deutschland ist mir dieselbe Sitte in etwas anderer Form bekannt geworden. So aus dem Amt Salza bei Meiningen. Am Schweine, heisst es hier, befindet sich ein Knochen, 'der Jud auf der Wanne' genannt. Das Stück Fleisch wird Fastnachts gekocht, der Knochen aber unter Asche gemengt, welche die Nachbarn am Peterstage (22. Februar) einander gegenseitig als Geschenk gebracht haben, und sodann unter den Saatlein gemengt. In ganz Hessen, im Meiningischen u. s. w. isst man am Aschermittwoch oder zu Lichtmess Erbsensuppe mit gedörrten

---

[1] Die letzte Garbe nennt man auf Oesel 'ruggi orrikas', Roggeneber, und dem, der das Glück hat dieselbe zu ernten, ruft man zu: 'Ruggi orrikas selgas, das Roggenschwein auf dem Rücken.' Holzmayer Osiliana S. 107.

[2] Neus ehstnische Volkslieder S. 218.

Schweinerippen. Die abgegessenen Rippen sammelt man und hängt sie am Stubenboden auf bis zur Aussaat. Alsdann werden sie in das besäete Feld gesteckt oder in den zur Aussaat bestimmten Leinsamen; das soll ein untrügliches Mittel gegen Erdflöhe und Maulwürfe, mit einem Worte gegen die Verkümmerung des Getreides sein und bewirken, dass der Flachs gut und hoch wachse. Statt der Rippen steckt der Sämann wohl auch ein Stück Speck in den Samensack. In vielen Orten Weissrusslands singt man zur Osterzeit Gesänge zu Ehren der Jungfrau, des heiligen George und St. Nicolas, sowie des Propheten Elias, und besorgt Esswaaren, die mit grünen Zweigen geschmückt sind. Unter den Fleischspeisen spielt allgemein ein geröstetes Lamm oder Spanferkel eine Rolle, dessen Gebeine hinterwärts auf die Felder geworfen werden, um die Kornähren vor Hagel zu schützen, oder im Hause aufbewahrt werden, um in der Zeit der Sommerstürme als Mittel gegen den Blitz verbrannt zu werden.[1] In Kleinrussland vergraben die Bauern am Georgstage geheiligte Knochen, um die Saaten vor Hagel und Stürmen zu bewahren. In Oesterr. Schlesien umreiten die Bauern am Pfingstmontag mit Gebet die Aecker, dadurch soll die Saat fruchtbar werden. Wer das schönste Pferd hat, ist König. Dieser muss ein schwarzes Schaf braten lassen. Jeder Bauer nimmt von dem Schafe einen Knochen und steckt ihn am anderen Morgen vor Sonnenaufgang in die Saaten, damit dieselben gedeihen.[2] Hat ein Obstbaum wenig getragen, so legt man in Böhmen einen Knochen von einem todten Thiere auf seine Aeste, dann schämt er sich und bringt reichliche Frucht,[3] während man im Lauenburgischen zu gleichem Zweck sogar Eingeweide von geschlachteten Thieren in den Obstbäumen aufhängt.[4] In der Mark Brandenburg

---

[1] Afanasief Poetische Anschauungen der Slaven von der Natur I 705. Vergl. Ralston The songs of the Russian people S. 220.

[2] Vernaleken Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich S. 306.

[3] Reinsberg-Düringsfeld Festkalender a. Böhmen S. 138.

[4] Jahrb. f. Schleswigholst. Landesk. VI 1863 S. 397.

wird zu Ostern oder Pfingsten ein Wettlauf nach einer mit Knochen behängten Tanne gehalten,[1] welche, wie der Maibaum überhaupt, zu den Veranschaulichungen des im Frühjahre wiederkehrenden Vegetationsgeistes gehört. Allen den vorgetragenen Bräuchen liegt die Vorstellung zu Grunde, dass ein Rest, ein übrig gebliebener Theil des Getreidethiers dazu dienen solle, dieses selbst in der neuen Vegetation wieder zu gebären. Knochen, Rippe, Schwanz u. s. w. stellen symbolisch die gleichnamigen Glieder des thiergestaltigen Vegetationsdämons, das Blut den innersten Sitz seines Lebens,[2] seine Seele dar, und man glaubte, dass von ihnen aus das in der Pflanze lebende Numen des neuen Jahres wieder emporwächst. Durch diese Beispiele werden die abgehauenen Glieder, Haupt und Schwanz des Octoberpferdes aus der Isolirung herausgehoben und als einzelne Ausgestaltungen einer allgemeiner verbreiteten Vorstellung begreiflich.

§ 7. DIE VERBRENNUNG DES BLUTES.

Die auf den letzten Seiten mitgetheilten und erläuterten Gebräuche werden jedesfalls dazu dienen einen weiteren Zug der Octoberfeier verständlich zu machen. Das aufgefangene Blut des Rosses wurde in geronnenem Zustande über Winter im Penus Vestae bis zum Palilienfeste aufbewahrt. Am 15. April (Fordicidienfest) opferten die Pontifices der Tellus trächtige Kühe (fordae), einige auf dem Capitol und je eine in jeder der dreissig Curien, welche als Versammlungsorte der ältesten Unterabtheilungen des römischen Volkes dienten; die noch ungeborenen Kälber entriss man den Leibern der Mütter, und die Vestalis maxima verbrannte sie, um ihre Asche zur Lustration bei den

[1] Kuhn Märk. Sag. S. 324. Nordd. Sag. S. 379 n. 53. Vergl. BK. 383.

[2] Vergl. Verg. Georg II 484. Serv. zu Verg. Aen. III 67: Sanguis enim velut animae possessio est, unde exsangues mortui appellantur. Ders. zu Verg. Aen. V 78: Sanguinis, in quo est sedes animae.

Palilien zu verwenden;[1] ganz ähnlich wie in China beim Frühlingsfest in den der Erde geweihten Tempeln das mehr als lebensgrosse Abbild einer Kuh aus Thon umhergetragen und schliesslich zerbrochen wird, um eine Unzahl kleiner irdener Kühe aus seinem Leibe hervorgehen zu lassen, welche unter das Volk als Bürgschaften des Jahressegens ausgetheilt werden.[2] Vergleicht man das deutsche Märzkalb, Aprillenkalb (o. S. 63), so ist die symbolische Bedeutung der ungeborenen Kälber des Fordicidienfestes hinreichend klar. Die Asche dieser Kälber wurde sechs Tage darauf am Palilienfeste mit dem Blute des Octoberrosses und zwischen Schwefel und Bohnenstroh gemischt von den Vestalinnen den Festgenossen des staatlichen Palilienfeuers — denn ausserdem zündeten auch Private ihre besonderen Feuer an — ausgetheilt. Ob nicht ehedem auch die Asche des Schwanzes einen Theil der Mischung ausgemacht haben und nur weil sie wegen ihrer Winzigkeit gegen die Asche jener dreissig Kälber nicht aufkam, mit der Zeit fortgelassen oder auch nur unerwähnt geblieben sein mag? Mit aus dem Kiesel geschlagenen Funken wurde das Stroh entflammt, und Menschen und Vieh sprangen dreimal durch die Flammen zu Ehren der Weidegöttin Pales, welche man anrief, das Gras fröhlich wachsen, Heerde und Hirten gedeihen zu lassen und fruchtbar zu machen. Das römische Palilienfeuer entsprach, wie AWF. 309 ff. ausgeführt ist,[3] genau den nordeuropäischen Oster-, Mai- und Johannisfeuern, welche zu dem doppelten Zweck entzündet werden, um einerseits

---

[1] Ovid. Fast. IV 633:

Nunc gravidum pecus est, gravidae quoque semine terrae.
Telluri plenae victima plena datur.
Pars cadit arce Jovis, ter denas curia vaccas
Accipit et largo sparsa cruore madet.
Ast ubi visceribus vitulos rapuere ministri,
Sectaque fumosis exta dedere focis,
Igne cremat vitulos, quae natu maxima virgo,
Luce Palis populos purget ut ille cinis.

[2] Du Halde Description de la Chine. Paris 1735. Barrow Travels in China. London 1804. Huc L'empire Chinois. Paris 1854.

[3] [Vergl. auch Haupt Zs. 22, 7 ff.].

Menschen und Vieh gesund und fruchtbar zu machen und um andererseits das Getreidewachsthum zu fördern. Durch das Verbrennen einzelner Theile der den Vegetationsdämon nachbildenden Thiere sollte das Numen dieser Dämonen auf die Vegetation des neuen Jahres übergehen und zugleich Menschen und Thiere mit Lebens- und Zeugungskraft begaben. Zudem aber sollte es durch seine Tugend die Wirksamkeit des alles Unreine und Schädliche austreibenden Schwefels unterstützen. Diese Doppelkraft positiv Wachsthum zu fördern, negativ die Mächte des Misswachses zu verjagen, schrieb man z. B. auch dem Phallus des Liber zu, der in Lavinium auf einem Wagen durch die Strassen und Dorfwege gefahren und von den ehrbarsten Matronen mit Kränzen geschmückt wurde. 'Sic videlicet Liber deus placandus fuerat proventibus seminum, sic ab agris fascinatio repellenda.'[1] Ich erinnere, dass nach

[1] Augustin. de C. D. VII 21. Bei Worbis (Provinz Sachsen) ziehen die Schäfer am fetten Donnerstag vor Fastnacht von Haus zu Haus, festlich geschmückt, oft eine Fuchsfellmütze mit rothen Bändern auf dem Kopfe, einer trägt eine lange hölzerne, ebenfalls bebänderte Gaffel zum Aufhängen der eingesammelten Würste. Dieser Umgang, der oft bis Fastnacht dauert, heisst: 'Der Rehschwanz geht herum.' Zuletzt wird der Ertrag der Sammlung gemeinsam verschmaust. (H. Waldmann Eichsfeldische Gebr. u. Sag. 1864. S. 13 Anm.). Jetzt wird ausser der Gaffel nichts anderes im Umzuge aufgeführt, ehedem aber muss entweder ein abgehauener, noch blutiger Schwanz (da es ein Schäferumgang ist und die Gaben hauptsächlich von den Schafhaltern eingesammelt werden, doch wohl eines Widders oder Hammels) oder das männliche Glied eines Widders, euphemistisch als Schwanz bezeichnet, feierlich umhergetragen sein, dessen Gegenwart den Heerden Wachsthum bringen sollte und deshalb den Grund zur Darreichung von Geschenken abgab. Dies ergibt der Name Rehschwanz, welcher, da Rehe keine merkbaren Schwänze haben, aus mhd. rê, ahd. hrêo, goth. hraiv, cadaver (vergl. bair. Rehbrett, Leichenbrett, mhd. rê-wunt, an blutiger, tödtlicher Wunde siechend, rê-roup, mit Verwundung verbundener Strassenraub), griech. κρέας (blutiges) Fleisch, lat. caro, cruor, skr. kravis rohes Fleisch, also als abgehauener, blutiger Schwanz, oder aus mhd. ræhe, steif (bair. rach), also als Ithyphallus erklärt werden muss [vergl. BK. 40 Anm. 4]. Solche Bittumgänge im Frühling sind in allen deutschen Landen in sehr mannigfachen Formen verbreitet, ihnen liegt — so viel ich feststellen konnte — der Gedanke einer Umführung des aus der Ferne nun wiederkehrenden oder vom Tode erstehenden Wachsthumsgeistes als Heilthum für Feldflur, Dorf und Haus zu Grunde.

dem schon erwähnten Meininger Brauche die Petersasche und der Schweineknochen zugleich in den Saatlein gesteckt werden. Eine reiche Fülle von Analogien würde (wenn ich mich nicht gedrungen fühlte, die knappste Andeutung nicht zu überschreiten) das Gesagte zum vollen Verständniss bringen und durch Erläuterung der Bedeutung der Feuer selbst tiefer begründen. Nur dies sei noch gestattet anzuführen, dass wie im Frühjahr Menschen und Vieh in Rom mit dem Blut des Octoberpferdes und der Asche der Fordicidienkälber geräuchert wurden, um die Kraft der Wachsthumsgeister in sich aufzunehmen, so im Norden, wenn zum ersten Male der Pflug ins Feld geht, häufig dem Pflüger und seinem Ochsen ein Kuchen zu essen gegeben wird, welcher aus den Körnern der letzten Garbe verfertigt Namen und Gestalt eines thiergestaltigen Korndämons (Eber, Bock u. s. w.) trägt.

§ 8. ENTSTEHUNGSZEIT DES FESTBRAUCHES.

In ihrer überlieferten Form ist die Sitte des Octoberrosses sichtlich damals entstanden, als die bis dahin selbständige Vorstadt Subura (vergl. pagus Succusanus o. S. 157) in den Communalverband des ältesten Roms hineingezogen wurde. Deutlich erscheint sie als die städtische Verschönerung (vergl. das Wettrennen) eines allgemeinen ländlichen Erntebrauchs, welcher, ursprünglich wohl auf den einzelnen Bauerhof und dessen Mittelpunct bezüglich, von den die palatinische Altstadt bewohnenden Ackerbürgern sowohl als von den Paganen der Subura als eine jährliche Feier der Ortschaft geübt und an ihr beiderseitiges Gemeindehaus sammt dem Gemeindeherde geknüpft war. Als die Erweiterung des Weichbildes der bereits über die engen Marken des Palatiums hinausgeschrittenen und über die nächsten Thäler und Hügel verbreiteten palatinischen Landstadt, deren geistlichen und weltlichen Mittelpunct die Regia ausmachte,[1] durch die Subura

[1] Vergl. J. A. Ambrosch Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus I 1839 S. 157: 'Erwägt man, dass

stattfand, verstanden sich die Suburaner zwar dazu, die beiden Festfeiern zu vereinigen, statt zweier Rosse nur eines tödten zu lassen und die beiden wichtigen Heiligthümer, die Coda und das Blut des in allem Wachsthum wirkenden Geistes, dem Opferfeuer in der Regia und der Hut der Vestalinnen anzuvertrauen, aber in dem Kampfe um das Haupt wollten sie die Möglichkeit wahren, wenigstens einen Theil der segnenden Kräfte sich ganz besonders anzueignen und zu sichern. Die Vermuthung liegt nicht fern, dass der Mamilische Thurm das alte Gemeindehaus des pagus Suburanus gewesen sei.[1] Da schon geraume Zeit vor Servius Tullius die Subura, wenngleich relativ später als die übrigen Glieder hinzugetreten, einen Theil desjenigen Stadtverbandes ausmachte, welcher in dem Siebenhügelfest (Septimontium) seinen Ausdruck fand,[2] so muss, wie auch Preuner[3] und Th. Mommsen[4]

---

in diesem königlichen Opferhause ohne Zweifel die höchsten Gottheiten von Rom und Latium verehrt wurden, dass diese Verehrung dem Oberhaupte der Stadt selbst und später den ihn vertretenden Würdenträgern oblag, dass sich mithin hier bei den heiligsten Unterpfändern des öffentlichen Wohles die weltlichen und geistlichen Oberhäupter des Staates der Versöhnung der göttlichen Mächte widmeten, so kann man schwerlich umhin, in der Regia das Centrum des ältesten Cultus der Stadt Rom zu erkennen.' — Die Regia war mithin gleichsam das Lararium der gesammten städtischen Verbindung und des römischen Volkes überhaupt, dessen weltlicher und geistlicher Repräsentant, der König, und die aus seiner geistlichen Machtfülle hervorgegangenen Priester den Staat als solchen, das Gemeinwohl aller, vor dem Concilium seiner Götter vertraten.

[1] Ambrosch a. a. O. S. 10 Anm. 43 denkt an ein altes Heiligthum des Mars.

[2] Ambrosch a. a. O. S. 155. Schwegler Röm. Gesch. I 490 Anm. 8. Becker Handb. d. röm. Alterth. I 122 ff. Festus S. 348 s. v. Septimontio.

[3] Hestia-Vesta S. 253.

[4] Röm. Gesch.[4] I S. 51. 52. Ich weiss nicht, ob Mommsens Aeusserung 'Es waren die beiden Hälften der Altstadt, die hier in gleichberechtigtem Wetteifer mit einander rangen' so aufgefasst werden muss, als ob er meinte, dass der Gegensatz der schon mit einander verbundenen Quartiere die Sitte hervorgebracht hätte. In diesem Falle würden zwei Rosse vorhanden sein, die entweder gemeinsam geopfert wurden (vergl. die Chthonien o. S. 65, die Fordicidien AWF. 314, o. S. 190,

annehmen, die Ceremonie des Octoberrosses geradezu in die frühesten Tage Roms hinaufreichen, ja noch weit höher hinauf, da wir allen Grund haben, einem Erntebrauch, der in der römischen Altstadt noch eigenen Ackerbetrieb voraussetzt und in einer Vorstadt ebenfalls geübt wird, eine weitere Verbreitung in Latium und somit bedeutend früheren Ursprung zuzutrauen. Diese Bestimmung des Alters der Ceremonie als jedenfalls mindestens hinter die Vereinigung der collinischen und palatinischen Stadt zurückreichend gewährt einen neuen Grund, die von uns versuchte Deutung des Octoberrosses für richtig zu halten. Damals und bis zum Ende der Königs-

---

die Argeer AWF. 268) oder sich gegenseitig den Rang streitig machten. Letzteres geht mit grosser Wahrscheinlichkeit aus Analogien, wie die folgenden hervor, welche gleichzeitig die psychologische Grundlage klarlegen, auf der auch der Streit um das Haupt des Octoberrosses beruht. Die beiden Kirchspiele des Dorfes Grossen-Gottern bei Langensalza kleiden jedes für sich zu Pfingsten einen Schossmeier in grünes Laub (als Repräsentanten des Vegetationsdämons), und führen denselben um; begegnen sich die Parteien, so kommt es zur Prügelei, und jede von beiden sucht der anderen die Fahne zu rauben (BK. 441). Im Frickthal (Aargau) suchen die Buben des oberen und diejenigen des unteren Dorfes sich gegenseitig ihre Pfingsthütten, d. h. die mit Laub- und Baumzweigen umwundenen Gestelle, in denen der Pfingstbutz steckt, zu rauben und auf dem Brunnenstocke ihres eigenen Dorftheiles aufzupflanzen, ihre eigene Pfingsthütte dagegen auf dem Hauptbrunnen des Dorfes aufzustellen und dort kämpfend zu behaupten (BK. 323). In Granada werden in dem grossen und sehr bekannten Orte Antequera zwei verschiedene Christus verehrt, Christus el de arriba (von oben) und Christus el de abajo (von unten). Diese scheiden den Ort seit langen Zeiten in zwei feindliche Parteien. Christus el de arriba hat seinen Sitz in der Kirche des oberen Dorfes, sein feindlicher Bruder den seinen in der Kirche unten am Berge. Der Streit um den Vorrang eines dieser Christusse hält noch heute die Bewohner des oberen und unteren Dorfes in Feindschaft aus einander. Die Schliessung eines Ehebündnisses zwischen Angehörigen der feindlichen Parteien gehört zur Unmöglichkeit. Hält einer der Christusse seinen Einzug, so pflanzen die Anhänger des anderen stets in Menge sich auf, um den Rivalen zu verspotten, auch wohl mit Koth und Steinen zu bewerfen. Trifft es sich, dass beide zugleich ausgehen, so kommt es um den Vortritt zu blutigen Thätlichkeiten, bis der eine oder der andere in seine Kirche zurückgedrängt worden ist. — Die Erwägung dieser Analogien macht deutlich, dass der Römische Brauch, welcher nur ein Ross kennt und

herrschaft war nämlich der Schauplatz des Brauches, das Marsfeld, noch Feldmark (rus), mit Getreide bebautes Ackerland; hier lagen die dem König in seiner priesterlichen Eigenschaft zustehenden Korndomänen, deren Anbau die Commune besorgte, und die von Pächtern bebauten Gründe der geistlichen Institute;[1] auf den Kornäckern des Königs also ging die Verfolgung des Rosses und seine Enthauptung vor sich. Es wird anfangs jedesmal, wo die letztere geschah, bald auf

---

neben dem Streite um das Haupt die gemeinsame Ueberbringung des Schweifes auf den Staatsherd enthält, wahrscheinlich auf einem Compromiss beruht, der zwar auch zwischen den in einer Commune schon vorhandenen rivalisirenden Ortstheilen denkbar ist (auch die mit ihrem Schossmeier abgesondert für sich umziehenden Dorfhälften in Grossen-Gottern bei Langensalza hatten am Sonntag nachher einen gemeinsamen Saatgang), aber doch viel natürlicher in den Zeitpunct der Vereinigung zweier ehedem getrennter Gemeinwesen verlegt wird. Der römische Brauch hat vielleicht noch grössere Aehnlichkeit mit dem nachstehenden mittelalterlichen. Im 14. Jahrh. bestand in der Bretagne am 13. Mai folgender Brauch. Mehr als zweitausend Personen begaben sich zur Kapelle des h. Servatius, um von demselben eine gesegnete Ernte zu erflehen. Die Pilger erhoben alle zugleich ein verworrenes Gerufe, die einen baten um gelbes, die anderen um schwarzes Korn, zu gleicher Zeit bemächtigten sie sich der Standarte des Heiligen mit dessen Bilde und gingen dann, diese an der Spitze, bis zu einem Bache, der die Bisthümer Vannes und Quimper trennte. Dort fand ein gewaltiger Kampf statt zwischen den Bewohnern beider Territorien, welche beiderseits sich die Fahne anzueignen suchten. Diese wurde natürlich dadurch zerfetzt; jeder suchte ein Stück derselben zu erhaschen und befestigte dieses dann an seinen Erntewagen oder an eine Stelle in der Scheune. Auch hier ist eine Vereinigung beider Territorien, wenn auch nur zeitweise auf der Pilgerfahrt zum Zwecke des gemeinsamen Bittganges eingetreten, daher der gemeinsame Raub der Standarte; an der Territorialgrenze trennen sich die Interessen, der Kampf beginnt.

[1] Vergl. Ambrosch a. a. O. S. 200—204. Als die Tarquinier vertrieben wurden, blieb dieser der Krone gehörige Complex von Aeckern geweihtes Land und wurde nicht, wie die Privatgüter der vertriebenen Königsfamilie unter die Plebs vertheilt. Das auf demselben gewachsene Getreide warf man, um sowohl dem verhassten Herrscher den Genuss zu entziehen, als es selbst profanem Gebrauch zu entheben, in den Tiberfluss. Vergl. noch Schwegler Röm. Gesch. I 739 Anm. 2. II 45 Anm. 2.

diesem, bald auf jenem Stoppelfelde ein kunstloser Feldaltar von Rasen und Felsstücken errichtet sein, bis man den Brauch gewohnheitsmässig auf eine bestimmte Stelle fixirte und hier endlich einen festen Opferherd herstellte. Nun war es natürlich, das betreffende Feld von dem darauf vorgenommenen Erntebrauch als campus Martius zu bezeichnen, ein Name, der demnächst eine ausgedehntere Anwendung auf das ganze Terrain bis zum mons Capitolinus fand.

Ist die Annahme richtig, dass das Opfer des Octoberpferdes ursprünglich den Beschluss sämmtlicher Erntearbeiten auf den Kronländereien, dem ager publicus populi Romani, ausmachte, so erscheint der König, dem man das Haupt an die Wand seines Hauses heftete, und auf dessen Herd man den Schweif überbrachte, genau in der Stellung des Gutsherrn[1] im deutschen, französischen, slavischen Erntebrauch, dem man die den Korngeist darstellende Erntepuppe oder das ihn versinnlichende Thier (Hahn u. s. w.[2]) auf den Giebel, auf die Vordiele, unter die Herdkappe trägt. Zunächst sollte er und sein Haus an dem Segen des Opferbrauchs auf dem Marsfelde theilnehmen. Zugleich aber galt der letztere als eine für die ganze Gemeinde heilbringende Begehung (sacrum publicum o. S. 164), der Altar im Königshause mithin vertrat als focus publicus diejenigen der anderen (patricischen) Hausväter mit. Die Gemeinde hatte ihre besonderen Erntefeste aufgegeben und feierte ein gemeinsames auf den Feldern des Oberhauptes und in der Regia. Dass in dem von den Vestalinnen gehüteten Herde der aedes Vestae neben dem Königshause ein besonderer Staatsherd für eine Reihe der heiligsten Begehungen entstand, hebt die Richtigkeit dieser Bemerkungen nicht auf. So ging die Stellung des Königs zu dem Brauche über in Analogie derjenigen, welche im nordeuropäischen Frühlings- und Erntebrauch der Maire, Schulze, Bürgermeister mancher Orte einnimmt, wenn vor seinem Hause der Maibaum aufgepflanzt, ihm die letzte

[1] Gerade so wie der βασιλεύς im homerischen Erntebrauch. Il. XVIII 550 ff.

[2] Korndäm. 14.

Garbe überbracht wird als dem Oberhaupt und Vertreter der gemeinsamen festfeiernden Dorfschaft (BK. 167. 205). Unser Erntefest zu Michaelis oder bei der Kirchweih ist auch ein Fest der gesammten Dorfschaft. Und so konnte auch in Latium die Erntefeier des Octobers schon als communale von den ältesten Ansiedlern des römischen Stadtgrundes mitgebracht sein.

§ 9. DER MIMETISCHE CHARAKTER DES FESTES.

Diese letztere Vermuthung wird empfohlen durch eine Reihe verwandter agrarischer Gebräuche, deren Betrachtung uns gleichzeitig den Vortheil gewährt noch weiter zu zeigen, dass die Deutung des Octoberrosses als Darstellung oder Gegenbild eines mythisch aufgefassten Naturvorgangs dem Charakter der ältesten römischen Religion durchaus angemessen erscheint. Die gesammten Gaugenossen (pagani) feierten im Januar nach Beendigung der Wintersaat ein Fest ihres aus mehreren Dörfern bestehenden Communalverbandes, wobei Tellus und Ceres mit Spelt (far) und mit den Eingeweiden eines trächtigen Mutterschweins lustrirt wurden.[1] Schoss dann drei Monate später die junge Saat in Aehren, so folgten am 15. April die Fordicidien (o. S. 189). Beide Feste hatten mit einander und mit dem Brauche des Octoberrosses zunächst dies gemeinsam, dass sie die agrarische Feier als Sache einer communalen Gesammtheit begingen, bei den Paganalien des ländlichen Gemeindeverbands des pagus, bei den Fordicidien der ältesten Unterabtheilungen der römischen Gemeinde, deren jede sich den besonderen Segen des jungen Jahresrindes aneignen, dabei aber das zusammenschliessende

---

[1] Ovid. Fast. I 667:
Villice, da requiem terrae semente peracta,
Da requiem, terram qui coluere, viris.
Pagus agat festum, pagum lustrate, coloni,
Et date paganis annua liba focis.
Placentur frugum matres Tellusque Ceresque
Farre suo gravidae visceribusque suis.

Band des Staates in der gemeinsamen Verbrennung der Kälber durch die älteste Vestalin zum Ausdruck gebracht haben wollte. Demnächst suchten die Begeher aller dieser Feste in der Feier eine Lustration d. h. eine Reinigung von allen schädlichen, Gesundheit und Gedeihen hindernden Mächten und Einflüssen (o. S. 190. 191). Endlich kommen diese Gebräuche alle darin überein, dass sie mimetischer Natur sind. Denn die 'viscera gravidae suis' d. h. der noch ganz unentwickelte Keim des im Frühling zur Geburt bestimmten jungen Schweinchens nach eben geborgener Saat im Januar, und ein Vierteljahr später, wann die neue Frucht in der Aehre zu schwellen beginnt (gravida seges, Verg. Georg. I 319) das schon ausgebildete Kalb, das den Mutterleib brechen will, sind sie nicht deutlich auf dem Vergleiche der Entwickelung thierischen Lebens mit dem Pflanzenleben beruhende poetische oder vielmehr mythische Bilder oder Spiegelungen gewisser Zustände des Getreides durch die entsprechenden Zustände bei Thieren? Wie die Lustratio pagorum und die Fordicidien waren fast sämmtliche anderen Feste der ältesten römischen Religion mimetischer Art. So brachten die Lupercalien (o. S. 72 ff.) Faune, die Palilien (AWF. 309 ff.) das kornzeitigende Sonnenfeuer, die Aquilicien[1] den (dem Donnerstein nachrauschenden?) erflehten Regen, der Umzug der Salier mit den Ancilien und Mamurius den siegreichen Einzug der Genien des Frühlings und Neujahrs zur Darstellung. Die genannten Feiern begegnen noch vorhandenen analogen Begehungen im nordeuropäischen Volksgebrauch,[2] sie alle stehen mit dem Priesterpersonal der Regia in Verbindung; an den Lupercalien und Palilien haben die Vestalinnen Antheil, am Aquaelicium und den Mamuralien die Pontifices, an letzteren vor allen anderen die Salier, die Geweihten des Mars. Mithin liegt es sehr nahe eine Analogie zu einem noch fortlebenden Naturfeste auch in einem weiteren von den Pontifices und den Vestalinnen begangenen gottes-

[1] Vergl. Preller Röm. Myth. 173. 313. Becker-Marquardt 4. 199.

[2] Der Salierumzug ist kürzlich als ein mit dem Tanze der Kureten und dem Schwerttanze der Germanen übereinkommender Frühlingsbrauch nachgewiesen von K. Müllenhoff Ueber den Schwerttanz. Berlin 1871. S. 6 ff.

dienstlichen Gebrauche zu suchen, der, gleichfalls mimisch und auf das Heil der Gemeinde bezüglich, sich nach Art und Wesen demjenigen des Octoberrosses als durchaus gleichartig zur Seite stellt. Ich meine das Argeeropfer. Gelang der AWF. 265—273 versuchte Nachweis, dass dasselbe die Bestattung und Wassertauche des in der sommerlichen Hitze dahingestorbenen Vegetationsdämons nachbildete, dass die bei demselben als Vertreter von vierundzwanzig Bezirken ins Wasser geworfenen vierundzwanzig Binsenmännern unseren Pfingstbutzen u. s. w. vergleichbar sind, so hat auch die vorgetragene Auffassung des Octoberrosses durch eine neue Analogie an innerer Wahrscheinlichkeit gewonnen, und es wird nicht mehr bezweifelt werden können, dass dieselbe mit dem Wesen der ältesten, zumal der an die Regia geknüpften römischen Gebräuche wohl übereinstimmt.

§ 10. DER SACRAMENTALE CHARAKTER DES FESTES.

Der hauptstädtische Pöbel späterer Zeit übte im Wettstreit um das Haupt des Octoberpferdes nur ein ergötzliches Spiel, den ältesten Ackerbürgern des Palatin und der Subura war es heiliger Ernst damit. Uns Modernen wird es schwer, uns in ihre weit von der unserigen abstehende Weltanschauung zu versetzen; ihr Cultus, der uns fälschlich ganz entleert von sittlichen Ideen, völlig beherrscht von den Illusionen einer bildlichen Naturauffassung erscheinen will, lässt unser Gefühl kalt, weil viel Reflexion dazu gehört, um das Gemüth heraus zu finden, das darin seine Frömmigkeit bethätigte und einen zwar rohen und unvollkommenen Versuch, aber doch immerhin einen Versuch machte, einem ewigen Bedürfniss des Menschenherzens Genüge zu thun und in der Gottheit eine Lösung zu finden des Zwiespaltes zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Freiheit und Abhängigkeit. Wer jedoch tiefer blickt, wird in dem Brauch des Octoberrosses zwar nicht die sittlichen Ideale des Christenthums, ja noch nicht einmal die feinen geistigen Beziehungen der römischen Staatsreligion in den Blüthezeiten der Republik wahrnehmen, er wird aber

in der gemeinsamen Anstrengung der Bürger, den Segen des Wachsthums für die weitere und engere Gemeinde zu gewinnen, in diesem Heraustreten über die engsten Schranken der Selbstheit ein ethisches Moment von nicht zu unterschätzender Bedeutung erkennen. Aber auch abgesehen von dieser Bethätigung einer elementaren Sittlichkeit ist die Sitte des Octoberpferdes einmal wahre und echte Religion im eigentlichen Sinne gewesen. Die religiöse Grundstimmung, welche sich darin offenbart, ist die nämliche, welche bei Germanen, Griechen, Römern und manchen anderen Völkern als die auf der ältesten Entwickelungsstufe des Cultus vorwiegende erscheint. Sie verhält sich zu dem später vorwaltenden Opferdienst wie im Gebiete der Offenbarungsreligion der Katholicismus zum Protestantismus. Sie bevorzugt von den beiden übrigen auch in jedem einzelnen Culturact verbundenen Richtungen jedes Cultus die eine, die mystische Aneignung des zum Genusse sich darbietenden Gottes[1] und lässt dagegen die Selbsthingabe an das Göttliche zurücktreten; man würde ihr Wesen daher nicht mit Unrecht als sacramental bezeichnen können. Mochte hier der reine Glanz des göttlichen Antlitzes noch so sehr getrübt sein durch die Hülle eines der Natur entnommenen Phantasiebildes, es war doch der Vater alles Lebens, den die nach Vereinigung sich sehnende Brust seiner altitalischen Kinder auch in der puerilen Vorstellung des Getreiderosses suchte. Das nämliche Bedürfniss, durch unmittelbare, sichtbare und leibliche Verkörperung und Vergegenwärtigung das Göttliche sich nahe zu rücken und seiner segnenden Einwirkung sich desto gewisser zu versichern, dieses Bedürfniss, welches die Darstellung des rossgestaltigen Gottes der Fruchtbarkeit durch die Bräuche des Octoberpferdes hervorbrachte, fand auf unendlich höherer Stufe auch Befriedigung in den christlichen Sacramenten der Taufe und des Abendmahls so wie in dem Streben des mittelalterlichen Katholicismus, die heilige Geschichte der Geburt, Kreuzigung und Auferstehung dramatisch oder in Werken der bildenden

---

[1] Vergl. E. Pfleiderer Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte I 148.

Kunst darzustellen. Das spätere zu Abstractionen hinneigende Götterwesen der Römer lässt sich gegenüber der ältesten italischen der reinen Naturreligion angehörigen Periode mit ihrer sinnlichen Gestaltungsfülle, von welcher der Brauch des Octoberrosses ein Ueberbleibsel ist, nicht uneben dem Protestantismus vergleichen. Nun tritt der Mensch als das religiöse Subject in den Vordergrund, und damit wandeln sich die Motive und Auffassungen der aus Pietät fortgeübten Ceremonien. Jetzt erscheint die Nachbildung des Naturvorganges zu sacramentalen Zwecken (die Tödtung des Getreiderosses, die Mitverbrennung des Blutes im Palilienfeuer) als ein Opfer und als Mittel der Lustration. Der Gott (Kornpferd) und das Gottesblut sind als solche nicht mehr verständlich, ihre Abbilder, die äusseren Zeichen der Gnadenwirkung (das Octoberross, dessen Haupt, Schwanz und Blut) gelten daher auf neuem Standpuncte als Darbringungen an einen in jüngerer Zeit an die Stelle der theriomorphischen Korndämonen getretenen Gott der Fruchtbarkeit, Mars, und als Werkzeuge der Reinigung des Menschen von Krankheit und allen Uebeln, welche sein Gedeihen und Wachsthum aufhalten und hindern. Wie hoch aber muss im altitalischen Glauben die Figur des Getreiderosses hinaufreichen, wenn Mars in den allerältesten Traditionen der Römer bereits im letzten Stadium seiner Laufbahn als Ackerbaugott angekommen ist!

KAPITEL V.

DEMETER.

§ 1. VORBEMERKUNGEN.

'Nirgend wird bei uns das geheimnissvolle Verhältniss des Saatkorns zu Demeter, durch deren tiefe Trauer um die Tochter Hungersnoth unter den Menschen auszubrechen droht, noch ähnliches erzählt', konnte J. Grimm in der Deutschen Mythologie 1845 (S. 286) nach den bis dahin eröffneten Quellen mit Recht sagen. Wenn jetzt glückliche Funde und auf Grund derselben angestellte und ausdauernd fortgesetzte Beobachtungen dazu einladen, den schönen, laut zum Herzen sprechenden Mythus von der schmerzensreichen Mutter Demeter und ihrem holden Kinde, der eine so wichtige Rolle in der Poesie und Religionsgeschichte der Griechen gespielt hat, sowie die sonstigen Dienste und Legenden der Göttin gerade aus den Volksüberlieferungen der Deutschen und ihrer Nachbarvölker verständlich zu machen, so liegt mir von vorne herein die Absicht ferne, genau dieselbe Sage als fertiges Product in originalen Schöpfungen ausserhalb Hellas nachzuweisen. Ein unter Einwirkung bestimmter localer und geschichtlicher Verhältnisse gezeitigtes Gewächs des griechischen Bodens gilt sie mir weder für ein Lehngut aus der Fremde noch für ein Erbtheil aus ferner indoeuropäischer Vergangenheit. Aber in ihren Urelementen erkenne ich auch anderswo vorkommende Typen, und die sprechenden Ebenbilder der organischen Bestandtheile, Keime oder Zellen, in welche dieses individuelle,

complicirte und aus mehreren Theilen zusammen gewachsene Gebilde des hellenischen Mythus bei zergliedernder Betrachtung sich auflöst, unternehme ich unter dem uralte Tradition festhaltenden nordeuropäischen Landvolke noch in frischen lebenden Exemplaren aufzuzeigen, und zwar in solcher Fülle und Vollständigkeit, dass von ihnen aus durch Analogieschluss eine klarere und sicherere Einsicht als bisher in die Entstehung und Grundbedeutung der in Rede stehenden Sage und Gottesverehrung möglich wird. Selbst wenn eine geschichtliche Verwandtschaft zwischen diesen Elementen nicht vorhanden sein sollte, erscheint die psychische so gross, dass wechselseitig die einen den anderen zur Aufhellung gereichen. Jede Besprechung der Demeterreligion, um welche in Verbindung mit den mystischen Weihen des Dionysos Decennien hindurch die ernste Arbeit der grössten Mythenforscher unseres Jahrhunderts sich mit Vorliebe bewegt hat,[1] wird nicht umhin

[1] Fr. Creuzer Dionysus. Heidelberg 1809. Ders. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Darmstadt 1810—12. 4 Bde. Ausg. 3. 1837—42. Gegen ihn J. H. Voss Antisymbolik. Stuttg. 1824—26, 2. Bde. Ders. Hymnus an Demeter. Heidelberg 1826. Ch. A. Lobeck Akademische Abhandlungen de morte Bacchi, de mysteriis Eleusiniis atque Orphicis etc. seit 1810; als Abschluss siebenundzwanzigjähriger Forschungen: Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis. Regiomontii Prussorum 1829, 2 Bde. Sein Nachfolger K. Lehrs Populäre Aufsätze aus dem Alterthum, vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen. Ausg. 2. Leipzig 1875. S. 275—300. 315—320. 327—333. K. O. Müller Eleusinien in Ersch und Gruber's Encyklopädie I Sect. 33 S. 268—296. F. G. Welcker Der Raub der Kora und Demeter die Stifterin des Ackerbaus in Zs. f. Gesch. u. Ausleg. der alten Kunst I 1—135. Ders. Gr. Götterlehre. Göttg. 1857—62. I 239. 385—392. II 467—571. L. Preller Demeter und Persephone, ein Cyclus mytholog. Untersuchungen. Hamburg 1837. Ders. De via sacra Eleusinia Disp. I. II. Dorpat 1841 (Ausgew. Aufs. hrsg. von R. Köhler S. 117—135). Ders. Eleusinia in Pauly's Real-Encyclopädie III 83—109. Ders. Gr. Mythol. 1854. Aufl. 3. bes. v. E. Plew. Berlin 1872—75. I 618—662. E. Gerhard Ueber den Bilderkreis von Eleusis I—III in den Abhdlg. der Berl. Akad. 1862—64. (Ges. akad. Abh. II 374 ff. 466 ff.) C. Strube Studien über den Bilderkreis von Eleusis. 1870. Supplement dazu hrsg. von H. Brunn. Leipzig 1872. A. Mommsen Heortologie. Leipzig 1864. S. 64—75. 222—269. 287—302. R. Foerster Der Raub und die Rückkehr der Persephone. Stuttg. 1874. A. Kuhn Saranyû-Ἐρινύς. Zs. f. vgl. Spr. I 439—470.

können auf den sogenannten homerischen Hymnus ein Hauptgewicht zu legen, in welchem für uns das älteste umfangreichere Zeugniss über den Mythus der beiden Göttinnen und ihren Cultus in Eleusis niedergelegt ist. Ueber diese Dichtung und über den eleusischen Götterdienst, wie er zur Blüthezeit des historischen Griechenlands bestand, sollen daher in Folgendem einige einleitende Erörterungen der weiteren Untersuchung vorausgesandt werden.

§ 2. DIE ELEUSINIEN UND DER HOMERIDISCHE HYMNUS AUF DEMETER.

Vier Stunden von Athen an der Salamis gegenüberliegenden Meeresbucht, auf vorspringendem Hügel zwischen zweien fruchtbaren Ebenen, der kleineren rarischen nordwestlich und der grösseren thriasischen im Osten,[1] liegen die spärlichen Trümmer des Demeterheiligthums von Eleusis[2], zwischen denen die Hütten des Dörfchens Levsina sich eingenistet haben. Fanatische Mönche im Gefolge Alarichs haben im J. 396 n. Chr. die heiligen Gebäude zerstört,[3] welche, auf Perikles Geheiss von Iktinos errichtet, später mehrfach restaurirt und vergrössert,[4] acht Jahrhunderte hindurch jährlich viele Tausende zur Feier der grossen Mysterien versammelten und durch die Beseligung, welche die edelsten Geister Griechenlands aus den daselbst empfangenen Weihen schöpften, zu einer Stätte wurden, die einen der erhabensten Plätze in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit einnimmt. Der eleusische Cult war damals dreien Hauptgott-

---

[1] Vergl. W. Vischer Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenland. Basel 1857 S. 93—102. Bursian Geographie von Griechenland. Leipzig 1862 S. 326 ff.

[2] Vergl. Unedited Antiquities of Attica. London 1817, hrsg. von der Gesellschaft der Dilettanti. Deutsche Bearbeitung Darmstadt 1829. O. Müller Eleusinien S. 285 ff. Für die eleusinischen Inschriften vergl. Fr. Lenormant Recherches archéologiques à Eleusis. Recueil d'inscriptions. Paris 1862.

[3] Vergl. Eunap. Vit. Soph. S. 52. 53 Boissonnade.

[4] Vergl. Preller Eleusinia S. 87—89.

heiten gewidmet, der Demeter, ihrer Tochter Kore oder Persephone und dem Jakchos, den man mit Dionysos identificirte. Die Priesterthümer befanden sich erblich in den Händen bestimmter Familien. Als Oberpriester fungirte der Hierophant (ἱεροφάντης), der die Vorzeigung der heiligen Symbole, die δεῖξις τῶν ἱερῶν, das φαίνειν τὰ ἱερὰ verwaltete, aus dem Geschlechte der Eumolpiden. Die Würde des Daduchen, des Fackelhalters (δᾳδοῦχος) ruhte in historischer Zeit auf der Familie des Kallias und Hipponikos, welche vom mythischen Triptolemos ihren Stammbaum ableitete, später traten die Lykomiden an ihre Stelle. Das Amt des Herolds (ἱεροκῆρυξ) stand einer sowohl mit den Daduchen als Eumolpiden verschwägerten Familie zu, deren Ahnentafel mit dem Götterboten Hermes und dem attischen Urkönige Kekrops anhub. Das vierte Grossamt war das des Epibomios, des Altaristen. Ausser diesen Hauptpriestern, denen sich Ministranten geringerer Art zugesellten, gab es Priesterinnen; jedem männlichen Hauptfunctionär entsprach wahrscheinlich eine weibliche Functionärin. Auch ein Kind, Knabe oder Mädchen (παῖς ἀφ' ἑστίας) verrichtete unter priesterlicher Leitung gewisse Sühngebräuche. Der Archon βασιλεὺς von Athen und vier Epimeleten führten die Oberaufsicht über den ganzen Cultus.[1] Der Gottesdienst zerfiel in einen öffentlichen Theil (πανήγυρις) und in einen geheimen, die Mysterien, zu denen zwar in älterer Zeit jeder unbescholtene Athener mit reiner Hand und reinem Herzen, später jeder unbescholtene Hellene Zutritt hatte,[2] aber erst nachdem er, angeleitet von einem der Pflichten und Bräuche Kundigen, der sich seiner als Führer (μυσταγωγός) annahm, gradweise eingeweiht war. Als Regel darf man annehmen, dass mit wenigen Ausnahmen jeder Athener die Einweihung

---

[1] Vergl. Meursius Eleusinia in Gronov. Thesaur. Graec. Antiqu. Vol. VII S. 138—143. Preller Eleusinia 89—92. O. Müller Eleusinien 275—278. Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 55, 20—28. Mommsen Heort. 233—243. Preller Gr. Myth.[3] I 647.

[2] Mann, Weib, Kind, Sklave fanden Zulass. Vergl. Lobeck Aglaopham. 14—21. G. W. Nitzsch de Eleusiniorum ratione publica. Kil. 1842. 12—17. 19—21. O. Müller Eleusinien 282.

gesucht hatte und von Zeit zu Zeit zur Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses die Feier mitmachte. Der erste Grad hiess der der Mysten, wie auch sämmtliche Eingeweihte genannt werden, der zweite derjenige der Epopten (Schauer). Die den Eingeweihten zu Theil werdenden Offenbarungen bestanden theils in Worten (*λεγόμενα*) und Gesängen, theils und vorzüglich in Handlungen (*δρώμενα, ὄργια*), die mehrfach mit Reden und Gesang begleitet waren,[1] und diese wieder einerseits in der dramatischen Vorführung heiliger Geschichten, andererseits in der Vorzeigung heiliger Symbole. Zur Anschauung der letzteren selbst, in denen unmittelbar die Gottheit gegenwärtig geglaubt wurde, gelangten wohl nur die Epopten des letzten Grades, und das wird es gewesen sein, was man im Gegensatz zu den sonstigen *ὄψεις* als Autopsie bezeichnete.[2] Das Ganze der Begehungen, von denen man reiches Glück diesseits und ein bevorzugtes Loos nach dem Tode erwartete, galt für so ehrwürdig und heilig, dass es gottlos erschien Uneingeweihten die näheren Details mitzutheilen; solche Profanation hätte die Gnadenwirkung vernichtet. Daher der Name Mysten d. h. die Schweigenden. *Ἥ τε κρύψις ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον.* Strab. VII 467.

Während des Monats Anthesterion (Februar - März) wurden in Athen und zwar ausserhalb der Stadtmauer in der Vorstadt Agrae, wo die Höhen sich zur Flussrinne des Ilissos herabsenken, als Vorbereitung oder Vorweihe (*προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων*) die kleinen Eleusinien (*Ἐλευσίνια τὰ μικρά, τὰ μικρὰ μυστήρια, τὰ ἐν Ἄγρας*) begangen. Das Eleusinion daselbst umfasste neben anderen Stücken einen Tempel der Demeter und ihrer Tochter und einen zweiten des Triptolemos, vor dem eine Bildsäule des Epimenides aufgestellt war (Pausan. I 14). Die

---

[1] Daher die Ausdrücke *ἐπὶ τοῖς δρωμένοις λέγειν, ἐπᾴδειν τοῖς δρωμένοις, τὰ δρώμενα καὶ τὰ λεγόμενα.* G. W. Nitzsch de Eleusiniorum actione et argumento. Kil. 1846. 13—15.

[2] Vergl. Psellus Expos. Orac. Chald. (Migne Patr. CXXII 1136): *Αὐτοψία ἐστὶν, ὅταν αὐτὸς ὁ τελούμενος τὰ θεῖα φῶτα ὁρᾷ.*

Feier daselbst liess angeblich Persophone-Kore gegen Demeter mehr in den Vordergrund treten und beschäftigte sich ausserdem mit den Schicksalen des Dionysos. Als niedere, unzweifelhaft erst später hinzugetretene Mysteriendämonen der Weihen in Agrae lernen wir Herakles und die Dioskuren kennen.[1] Wie sonst die grossen Mysterien in Eleusis den kleinen in Athen entgegengesetzt werden, stellt Plutarch Demetr. 26 die kleinen den epoptischen gegenüber: *Τότε δ' οὖν ἀναζευγνύων εἰς τὰς Ἀθήνας ἔγραψεν, ὅτι βούλεται παραγενόμενος εὐθὺς μυηθῆναι καὶ τὴν τελετὴν ἅπασαν ἀπὸ τῶν μικρῶν ἄχρι τῶν ἐποπτικῶν παραλαβεῖν. τοῦτο δ' οὐ θεμιτὸν ἦν οὐδὲ γεγονὸς πρότερον . . . . ἐπώπτευον δὲ τοὐλάχιστον ἀπὸ τῶν μεγάλων ἐνιαυτὸν διαλείποντες.* In der Regel wurde nur derjenige, der die Weihen der kleinen Mysterien genommen hatte, nach Ablauf eines halben Jahres zu den grossen zugelassen, und auch hier gelangte man noch nicht sofort, sondern erst bei wiederholtem Besuche nach mindestens einjährigem Zwischenraum zum Anschauen der höchsten und verborgensten Heiligthümer, zur Autopsie.[2] Die grossen Mysterien (*μυστήρια τὰ μεγάλα*) wurden alljährlich im Boedromion (September-October) 10—12 Tage gefeiert. Ihren Beginn machte mehrere Tage vor dem 20. Boedromion (am 14. oder 15.) die Versammlung der unter dem Geleite eines Gottesfriedens herbeigeströmten Fremden (*ἀγυρμός*); am 16. folgten Waschungen der Personen und Opferthiere im Meer (*ἅλαδε μύσται*), und am 17. und 18. andere vorbereitende Opfer und Begehungen. Am 20., nach Mommsen schon am 19. Nachmittags setzte sich von einer danach Jakcheion genannten Oertlichkeit aus der grosse Festzug nach Eleusis in Bewegung, welcher als *πέμπειν, ἐξάγειν, ἐξελαύνειν ἐξ ἄστεως*

---

[1] O. Müller Eleusinien 278. Preller Eleusinia 94. Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 58, 25—30. Nitzsch de Eleusin. act. S. 20. Strube Bilderkr. v. Eleusis 49 ff. Mommsen Heort. 373 ff. Preller Gr. Myth.[3] I 649.

[2] Harpokr. s. v. *ἐπωπτευκότων: οἱ μυηθέντες ἐν Ἐλευσῖνι ἐν τῇ δευτέρᾳ μυήσει ἐποπτεύειν λέγονται.* Seneca nat. quaest. VII 31: Eleusis servat, quod ostendat revisentibus. Vergl. Hermann Gottesd. Alterth. § 55, 30. Schömann Gr. Alterth.[3] II 385. Preller Gr. Myth.[3] I 652.

Ἐλευσῖνάδε τὸν Ἴακχον bezeichnet wurde und von dem eigenartigen Rufe oder Gesange benannt war, der sich fortwährend aus den Kehlen der Wallfahrer vernehmen liess. Die Mysten, durch Reinigungen und Fasten vorbereitet, waren mit Eppich und in Frucht stehenden Myrthenzweigen bekränzt und trugen Fackeln und Getreidegarben.[1] In dem Anführer des Zuges haben wir unzweifelhaft den mehrfach als Mitglied des Priesterpersonals genannten Jakchagogos[2] zu erkennen. Die Procession zog stets die heilige Strasse (*ἱερὰ ὁδός*), auf der sie mehrere Stationen zur Rast und Vollziehung heiliger Bräuche machte, z. B. an der Brücke über den Kephisos, wo die *γεφυρισμοὶ* genannten Neckereien und Verhöhnungen sich abspielten. Spät Abends kam man in Eleusis an, wo in dieser und der folgenden Nacht auf den rosenbedeckten blumigen Auen des thriasischen Gefildes, zumal am Brunnen Kallichoros (Schönreigen), Umläufe mit hochgeschwungenen Fackeln stattfanden, woran selbst Greise, die Altersbast abschüttelnd, Theil nahmen. Auch hier ertönte der Jakchosruf, und der Gott Jakchos selbst wurde in andeutenden Schilderungen dieser Scene mit poetischer Hyperbel als den Tanz führend gepriesen, wie er mit der Fackel voranleuchtend den Schwarm der Mysten zur Göttin geleitet, oder wie er die ganze Nacht schlaflos, das Dunkel zum Tage erhellend, Fackelglanz schaut; der Mond und der sternbedeckte Aether sammt den Nymphen scheinen den im Wirbel fortgerissenen Mysten mitzutanzen und die goldbekränzte Kora und ihre hochehrwürdige Mutter zu feiern.[3] Ueber die durch Theatermaschinen unterstützten dramatischen Aufführungen und die Vorweisungen der Symbole, welche sodann die bei so grosser Besuchermenge, trotzdem das Anaktoron sechstausend Personen auf einmal fasste,

---

[1] Himerius Orat. VII 2: *Ἀττικὸς μὲν γὰρ νόμος Ἐλευσῖνάδε φῶς μύσταις φέρειν κελεύει καὶ δράγματα, ἡμέρου βίου γνωρίσματα.*

[2] Poll. Onom. I 35. Böckh C. I. G. I S. 470 n. 481, 11. Hermann Gottesd. Alterth. § 55, 27. Mommsen Heort. S. 254.

[3] Aristoph. Ran. 324 ff. Euripid. Jon 1074 ff. O. Müller Eleusinien 280.

der Natur der Sache nach nur abtheilungsweise zugelassenen Epopten in den folgenden Nächten zu schauen bekamen, erhalten wir nur Andeutungen, zumal aus späterer Zeit, als zum Christenthum bekehrte Heiden ihr Schweigen brachen. Hervorzuheben sind der Genuss des Kykeon, eines Mischtrankes von Wasser, Mehl und Polei, der das Fasten endigte, Herumirren in äusserster Finsterniss und die Offenbarung der höchsten und verborgensten Heiligthümer unter plötzlichem Aufleuchten des strahlendsten Lichtes. Den Beschluss der mystischen Feier machte die Ausgiessung mehrerer Gefässe (Plemochoen), wobei man zuerst zum Himmel, dann zur Erde blickend die feierlichen Worte ausrief: Ὕε! Κύε! (regne! gebäre!).

Erst nach Beendigung dieser nächtlichen Weihen trat der öffentliche Theil des Festes in seine Rechte. Er bestand — wie wir zu beweisen versuchen wollen — aus einem Scheinkampf mit Waffen, aus gymnastischen Wettkämpfen, deren Kampfpreis, ein Mass Gerste, wohl vom heiligen rarischen Felde war, und einer als Steinwerfen (Lithobolie) bezeichneten Begehung.

Alle diese Handlungen standen in engerem oder weiterem Bezuge auf Demeter und ihre Tochter, so wie deren Geschichte, den Raub der Jungfrau durch den Unterweltsgott und ihre periodische Wiedervereinigung mit der in ängstlichem Suchen nach ihr umherirrenden Mutter.

Der prächtige und als Kunstwerk bewunderungswürdige Bau des Iktinos war jedoch nicht der erste Tempelcomplex in Eleusis; schon vor ihm bestand eine umfangreiche ältere Anlage, welche von König Kleomenes von Sparta, später im Perserkriege stark beschädigt wurde. Schon damals waren die Weihen gesucht; am Jakchoszug nahmen viele Tausende Theil; Demaratus (Herodot VIII 65) sah eine Staubwolke wie von Dreissigtausend. Die Gründung des Cultus selbst verliert sich ins Dunkel der vorhistorischen Zeit. Bereits ein von Hesiod benutzter Epiker combinirte die heilige Tempelschlange der eleusinischen Demeter mit dem aus Salamis von

Eurylochos vertriebenen Drachen des Kychreus.[1] Und als die Kodriden oder Neliden aus Athen nach Ephesos auswanderten, um die Königswürde nicht mit anderen Eupatriden zu theilen, nahmen sie den Titel βασιλεῖς und den Vorsitz der dort begründeten Eleusinien als Vorrecht ihres Geschlechtes mit. Es müssen also bereits zur Zeit der Königsherrschaft die eleusinischen Demeterorgien bestanden haben, wenn gleich sie im Verlaufe einer fast anderthalb Jahrtausende umfassenden Geschichte nothwendig manchen Veränderungen unterlagen.

Das älteste und zugleich einzige umfangreichere Zeugniss über den Mythus, welcher den Hauptinhalt des Gottesdienstes ausmachte, gewährt uns der i. J. 1780 in Moskau entdeckte Hymnus auf Demeter,[2] der im jonischen Dialekt mit vielen untermischten Atticismen gedichtet, durch zahlreiche aus Homer, zumal der Odyssée, und Hesiod entlehnte Verse, Worte, Redewendungen, Situationen[3] sich als nachhesiodeisch, durch den Hauch epischer Alterthümlichkeit und

---

[1] Strabo IX 393. Vergl. Pausan. I 36, 1. Steph. Byz. s. v. Κυχρεῖος πάγος Plut. Thes. 10, Solon 9.

[2] Hauptsächlichste Editionen und Commentationen: Homeri Hymnus in Cererem nunc primum editus a Davide Ruhnkonio. Accedunt duae Epp. criticae. Lugd. Bat. 1782. Recensuit et illustr. Mitscherlich. Lips. 1787. Hom. Hymni et epigr. ed. G. Hermann. Berlin 1806. Fr. Franke Hom. Hymni Lips. 1828. Uebersetzt und erläutert von J. H. Voss. Heidelb. 1826. Hymni Hom. recens. adnot. subjunx. A. Baumeister Lips. 1860. S. 53—69. 274—335. Neueste kritische Ausg. mit Facsimile der jetzt in Leiden befindl. Hs. des 14. Jh.: Hymnus Cereris Homericus ed. F. Bücheler Lips. 1869. Fr. Creuzer Briefe über Homer u. Hesiod. Heidelb. 1817. Symbolik IV 250 ff. L. Preller Dem. u. Perseph. S. 56 ff. G. Bernhardy Grundriss der griech. Literatur. Dritte Bearb. Halle 1867. II 1, 234. O. Müller Gesch. d. griech. Literatur[2] Breslau 1857. I 134. G. Gemss de hymno in Cererem Homerico. Diss. inaug. Berol. 1872. O. Gutsche Quaestiones de Homerico hymno in Cererem. Diss. inaug. Halis Sax. 1872. A. Guttmann de hymnor. Homeric. historia critica. Diss. inaug. Gryphiswald. 1869. S. 31—36. Der homerische Hymnus auf Demeter (kritische Untersuchung) von Ph. Wegener. Philologus XXXV (1876) 227—254.

[3] Voss a. a. O. zu Vers 19. 44. 205. 308. 407. 440. 454. 497. Gutsche S. 15—21. Vergl. Baumeister und Bücheler a. a. O.

Originalität als jedesfalls vorsolonisch[1] zu erkennen gibt, im Alterthum aber fälschlich dem Homer zugeschrieben wurde.[2] Die häufigen Beziehungen auf eleusinische Localstätten und Festgebräuche machen gewiss, dass der Hymnus in Attika von einem in die Mysterien Eingeweihten verfertigt ist und die heilige Legende (ἱερὸς λόγος) darstellt, wie sie sich zur Erklärung heiliger Oertlichkeiten, Aemter und Handlungen, und zwar durch wiederholte epische Behandlung und den zur Bevorzugung des Lobes einzelner Functionäre eingenommenen Standpunct in den Einzelheiten mit dichterischer Freiheit mehrfach variirt, allmählig ausgebildet hatte. Wir wissen noch von mehreren solcher Hymnen, deren einer, dem unserigen nahe verwandt, im Interesse der Eumolpiden gedichtet war und dem alten Sänger Pamphos zugeschrieben wurde; noch nach dem Jahre 204 v. Chr. entstand ein anderer, um den Ruhm der damals zur Daduchie gelangten Lykomiden zu erheben; für seinen Verfasser gab man den fabelhaften Dichter Musaeus aus. Der Inhalt des homeridischen Hymnus lässt sich in Kürze folgendermassen angeben.

V. 1—90. Raub der Persephone.

V. 1—21. Der Demeter Tochter, das blühende Mädchen mit den Blumenaugen (καλυκῶπις κούρη), spielt mit den Okeaninen auf blumenreicher Wiese, wo Rosen, Narcissen und Hyacinthen blühen. Nach Zeus Rathschluss dem

---

[1] Ruhnken Vorr. S. X. Preller Dem. u. Perseph. 66. 115. Gutsche 22 ff. Zu den Zeichen des Alterthums darf aber nicht die Nichterwähnung der Athener im Hymnus gerechnet werden; denn sicher ist der Hymnus jünger als das Aufhören des Königthums in Athen, das bereits den Vorsitz der eleusischen Sacra besass (o. S. 210), und die aus Herodot I 30 gefolgerte Fortdauer der staatlichen Selbständigkeit von Eleusis bis kurz vor Solon richtig, da an dieser Stelle von einem gegen die Stadtnachbarn (in Megara) bei Eleusis geführten Kampfe, nicht von einem Kampfe gegen die Eleusinier als Stadtnachbarn, noch weniger von dem durchaus mythischen sogenannten eleusinischen Kriege die Rede ist. Vergl. H. Stein zu Herodot a. a. O.

[2] Pausan. II 14, 2. IV 30, 3. I 38, 3.

Aïdoneus willfährig lässt Gäa trügerisch eine hundertdoldige Narcisse aufspriessen, von deren Balsamduft Himmel, Erde und salzige Meerfluth lacht. Indem die Jungfrau beide Hände danach ausstreckt, gähnt weit über das Feld von Nysa das Erdreich auf, und des Zeus vielnamiger Bruder (Aïdoneus, Polydegmon, Polydektes) fährt mit unsterblichen Rossen heraus, ergreift und entführt auf goldenem Wagen die Jammernde, die mit hell gellendem Laute ihren Vater Kronion um Schutz anruft. V. 22—27. Keiner der Götter und Menschen hörte den Laut der zum Vater Rufenden, nur Hekate vernahm ihn in ihrer Höhle Geklüft. V. 28. Zeus aber sass fern von den Göttern im vielumflehten Tempel von den Menschenkindern Opfer empfangend. V. 30—37. So entführte sie der Oheim und so lange sie noch Erde, Himmel und Meer schaute und leuchtende Sonnenstrahlen, so lange täuschte die Hoffnung gerettet zu werden ihren Sinn. V. 38. Vom Widerhall des unsterblichen Rufes tönen die Gipfel der Berge und die Tiefen der Meerfluth, und die Mutter vernimmt ihn. Schmerz durchdringt ihre Seele. Sie zerreisst den Schleier, hüllt die Schultern in schwarzes Gewand und eilt, wie ein Vogel, suchend über Land und Meer. Kein Gott noch Mensch will ihr wahre Kunde geben. V. 47—89. Neun Tage schon hat sie die Erde durchschweift, *Fackeln in den Händen schwingend, sie hat nicht Trank noch Speise genommen, kein Bad hat sie erquickt.* Da begegnet ihr Hekate, Lichtglanz in den Händen erhebend, und redet sie, Botschaft bringend, an: 'Wer doch raubte Persephone dir, dein Herz betrübend? Denn ich hörte den Ruf, doch sah ich's nicht mit Augen. Der allsehende Helios aber vermöchte dir wohl die Wahrheit zu sagen'.[1] Demeter stürmt, ohne eine Antwort abzuwarten, mit Hekate zum Sonnengott, der ihr den Antheil des Zeus an der That verräth, den Räuber namhaft macht und sie vergeblich auffordert, um der Ehre einer solchen Verschwägerung willen den Gram fahren zu lassen.

---

[1] Die Hs. gibt von dem letzteren Satz nur ein verderbtes Stück. Ich ergänze mit Ilgen, Hermann, Baumeister, Gemms: *σοὶ δ'ὦκα λέγοι νημερτέα πάντα Ἠέλιος, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει.*

V. 91—309. Demeter in Eleusis.

V. 91—168. Zürnend entfernt sich Demeter aus der Mitte der Olympier, nimmt das Aussehen einer alten Frau an und wandert nach Eleusis, wo sie sich am Jungfrauenbrunnen niederlässt. Wie die anderen Mädchen kommen auch die Töchter des Königs Keleos hierher, Wasser zu schöpfen. Demeter erzählt ihnen, wie sie Seeräubern entschlüpft sei, die sie von Kreta entführt hätten; sie wünscht sich ein Unterkommen als Kinderwärterin oder Schaffnerin im fürstlichen Hause. V. 169—189. Die Jungfrauen gehen, kehren aber bald nach eingeholter Erlaubniss ihrer Mutter Metaneira zurück — 'wie Hindinnen oder junge Kälbchen springend, mit aufgehobenem Kleidersaum und im Fluge wehendem Haar stürmten sie daher' —, um die Alte als Pflegerin ihres erst kürzlich geborenen Bruders Demophoon ins Haus zu laden. Metaneira sass mit dem blühenden Kinde im Schosse an dem Pfosten des Saales, als Demeter die Schwelle der fürstlichen Wohnung betrat. Göttlicher Schimmer erfüllte den Eingang, und der Göttin Haupt rührte an die Decke des Gemaches. V. 190—211. Die Fürstin, bleich vor Staunen und vor Entsetzen, bot ihr den eigenen kostbaren Sessel, den Demeter aber nicht annahm; sondern stumm und ohne zu lachen (ἀγέλαστος) sass sie in Gram verschmachtend auf niedrigem Stuhle und nahm weder Speise noch Trank, bis die Dienerin Jambe durch allerlei muthwillige Reden und Scherze sie zum Lachen brachte und sie bewog den aus Wasser, Polei und Mehl gemischten Kykeontrank zu geniessen, der ihr hinfort jährlich bei ihren Festen gefiel. So empfing ihr Geweihtes zuerst die erhabene Deo.[1]

[1] Die Verse 190—211 sind, wie bereits Preller (Dem. u. Perseph. 92—96), demnächst Gemms (31—34) erkannt haben (vergl. Wegener. Phil. XXXV. 238), ein späteres Einschiebsel nach dem Muster eines Liedes, welches die geschilderte Handlung in eine ganz andere Situation, wahrscheinlich nach dem lachlosen Steine (πέτρα ἀγέλαστος) verlegte. Der

V. 212. Jetzo begann Metaneira: 'Gegrüsst seist du mir (χαῖρε), o Weib, du dünkst mir von edelen Eltern entstammt. Aber was Götter verleihen, müssen wir mit Zwang dulden, so sehr wir trauern.' V. 224. So die Unglückliche tröstend übergibt sie ihr den Demophoon zur Pflege, und Demeter verspricht ihn sorgfältig aufzuziehen. Auch werde er, so hoffe sie, nicht an der durch die Bosheit der Amme ihm beigebrachten Behexung oder Zauberwurzel zu Grunde gehen. Denn sie wisse ein entgegenwirkendes Heilkraut, viel kräftiger als die Verderbwurz. V. 230. Unter den Händen der Göttin gedieh der Knabe wunderbar. Sie pflegte ihn wie ein Götterkind. Des Tages salbte sie ihn oftmals mit Ambrosia, liebliche Kraft ihm einhauchend und sanft im Schosse ihn haltend.

V. 239. Nachts dann barg sie in Gluthen des Herdes ihn,
ähnlich dem Glimmbrand,
Heimlich vor Vater und Mutter.

Diese wunderten sich, wie er so herrlich erwuchs. Einmal belauscht die neugierige Mutter sie aus ihrer Kammer. Da sieht sie das Kind in den Flammen und schreit laut auf. So unterbricht sie die Pflegerin, die nun von ihrem Geschäfte lässt und von Lichtglanz umflossen in ihrer wahren Gestalt als Göttin sich enthüllt, ihren Namen offenbart und die thörichten Menschen schilt, welche sie verhindert dem Kinde Unsterblichkeit und nie alternde Jugend zu schenken. Jetzt entrinne Demophoon dem Tode unmöglich, aber unvergängliche Ehre werde ihm zu Theil werden, weil er auf ihrem Schosse gesessen und in ihren Armen geschlummert:

V. 265. In Abschnitten der Zeit bei der Jahre rollendem
Umlauf
Werden Eleusis Söhne für ihn in jeglicher Zukunft
Gegen einander Krieg vollführen und schrecklichen
Schlachtruf.[1]

Gruss χαῖρε v. 213 schliesst sich natürlich an den Eintritt der zur Erscheinung einer fremden Dienstfrau entstellten Demeter, hinter welcher Metaneira ein durch Schicksalschläge hart betroffenes Weib edler Abkunft, keinesweges die Göttin vermuthet. Ueber Baumeisters Einwendungen hinsichtlich χαῖρε s. Gemms 82 ff.

[1] Ὥρῃσιν δ'ἄρα τοῦγε, περιπλομένων ἐνιαυτῶν,
Παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνὴν
Ἀΐδιν ἐν ἀλλήλοισι συνάξουσ' ἤματα πάντα.

Nachdem Demeter das Kind auf den Boden gesetzt, gebietet sie, ihr einen grossen Tempel und Altar oberhalb des Kallichorosbrunnens auf vorragendem Hügel zu erbauen, dann werde sie selber die Orgien weisen, wie in der Zukunft ihr Herz nach heiligem Brauche gesühnt werden solle. Dies sagend geht sie davon. Der Fürstin Metaneira wanken die Knie, sprachlos und stumm vergisst sie den Kleinen aufzuheben. V. 284. Die Schwestern aber vernehmen seine klägliche Stimme; aus den Betten springend machen sie sich mit dem Kinde zu thun als zärtliche Ammen und Pflegerinnen, die eine eilt die Mutter zu wecken und aus ihrer Kammer herbeizurufen. V. 292. Die ganze Nacht hindurch (*παννύχιαι*) sühnten sie nun die gepriesene Göttin. Am Morgen erzählten sie alles dem Keleos, der sofort eine Volksversammlung berief und mit deren Zustimmung Altar und Tempel erbaute. Den Bau hob Segen der Gottheit; Demeter aber nahm darin ihren Sitz.

V. 303—495. Rückkehr der Persephone.

Fern von den Himmlischen verweilt daselbst die Göttin, sich in Gram um die Tochter verzehrend. Ein schreckliches Jahr schafft sie dem Menschengeschlecht, keine Saat geht auf, Hungersnoth droht die Sterblichen dahinzuraffen und die Götter der Opfer zu berauben. Da sendet Zeus die Iris ab, um die Göttin zum Olymp zurückzurufen. Sie weigert die Rückkehr und droht selbst dann, als alle Olympier ihr einer nach dem anderen bittend und Ehren verheissend genaht, niemals wieder die Feldfrucht emporzutreiben, bevor sie mit Augen ihr holdes Mägdlein wiedergesehen. Jetzt erhält Hermes den Auftrag, mit schmeichelnden Worten den Aïdes zu bestimmen und aus den Tiefen des Erdreichs Persephone ans Licht heraufzuholen, die noch immer unmuthvoll und gegen den Rath der Unsterblichen antobend neben dem Herrscher der Unteren auf dem Lager sitzt. Hermes verkündet ihm in herrischem Tone den Willen des Zeus, er

gehorcht sogleich; überlegen lächelnd (offenbar in der bestimmten Voraussetzung, dass er der Gatte der Persephone bleiben werde) heisst er sie gehen und fügt hinzu: 'Kein unwürdiger Gemahl wird dir der Bruder des Zeus sein, dort (in der Unterwelt) wirst du machtvoll über alles Lebende herrschen und Ehren empfangen.' Dann steckt er ihr einen süssen Granatkern heimlich in den Mund.

Mutter und Tochter feiern ein rührendes Wiedersehen. Jene fragt, ob Persephone beim Aïdes irgend welche Speise gekostet. Wo nicht, so könne sie immer bei ihr und Kronion bleiben:

V. 398. Hast du gekostet jedoch, umkehrest du, dass in dem Erdschlund
Künftig ein Drittel der Zeit vom kreisenden Jahre du wohnest,
Doch zwei Theile bei mir und den anderen himmlischen Göttern.
Wann mit Blumen die Erd' in des duftenden Lenzes Erneurung
Tausendfältig erblüht, alsdann aus dem nächtlichen Dunkel
Steigst du empor, ein Wunder den Göttern und sterblichen Menschen.

Persephone gesteht vom Granatkern gekostet zu haben und schliesst daran eine Erzählung des Hergangs ihrer Entführung.

Rheia von Zeus abgeordnet, um ihre Tochter Demeter endlich zu den Göttern heimzuholen und der Jungfrau anzukündigen, dass sie ein Drittel des Jahres ins Dunkel des Erebos hinabsteigen, zwei Drittel bei ihm und den anderen Unsterblichen weilen soll, lässt sich auf dem rarischen Felde zur Erde nieder, der Segensflur, die, jetzt unfruchtbar, nun bald wieder von den üppigsten Aehren wimmeln sollte. Ihrem Gebote fügt sich die schönumkränzte Demeter; schnell lässt sie die Frucht der Aecker keimen und üppig aufschiessen. V. 473. Und zu den Recht sprechenden Fürsten von Eleusis sich wendend weist sie dem Triptolemos, Polyxeinos, Diokles, Eumolpos und Keleos die Dienstordnung der Heiligthümer (*δρησμοσύνην ἱερῶν*) und lehrt sie die Orgien (*καὶ ἐπέφραδεν ὄργια καλά*). Selig, wer diese schaute! Wer nicht eingeweiht, ihrer nicht theilhaft wurde, hat niemals gleiches Loos, auch nicht wenn er gestorben

im Dunkel der Unterwelt weilt! Nachdem die erhabene Göttin dieses alles gelehrt, wandelten Demeter und Persephone zum Olympos, wo sie hehr und hochehrwürdig beim donnerfrohen Kronion hausen. Glücklich, wen Sie holdgesinnt liebhaben, Plutos ist ihm Herdgenosse! V. 490. Der Dichter schliesst mit der Bitte um anmuthiges Leben als Sangeslohn von beiden Göttinnen von Eleusis, welche auch Paros und Antron als Herrscherinnen inne haben.

Die Arbeit der Kritik an dem Gedichte ist noch nicht zum Abschlusse gekommen. Nachdem jedoch durch die Untersuchungen früherer Forscher, namentlich Prellers, zahlreiche Widersprüche und Vermischungen verschiedener mit einander unvereinbarer poetischer und psychologischer Motive in demselben nachgewiesen und durch die von einem conservativen Standpuncte ausgehenden Einwürfe Baumeisters vergeblich geleugnet sind, haben neuerdings die eindringenden und scharfsinnigen Erörterungen Wegeners zu nachstehenden Ergebnissen geführt, deren in den Hauptsachen überzeugende Begründung der Leser unseres Buches an Ort und Stelle nachlesen muss.

Der sogenannte homerische Hymnus an Demeter (H) ist die Flickarbeit eines Rhapsoden, welcher aus zwei einander ganz ähnlichen und verwandten Liedern (A und B), die vermuthlich selbständige Nachbildungen eines älteren dritten (C) waren, derart eine neue Dichtung machte, dass er abwechselnd bald aus dem einen bald aus dem anderen ziemlich wörtlich entlehnte und die widersprechenden Motive und Situationen beider zu vermitteln oder zu verhüllen suchte, ohne dabei glücklich zu sein. Auch jenes dritte ältere Lied (C), die Grundlage der Redactionen A und B, muss bereits aus zwei für sich stehenden Gedichten, einer Erzählung des Raubes und der Wiederkehr der Persephone (D) und einer Schilderung von der Einkehr der Demeter in Eleusis (E) in der Weise zusammengeflickt gewesen sein, dass letztere in die Mitte der ersteren ziemlich mechanisch eingeschachtelt wurde. Noch in A und B hoben sich die Nachdichtungen dieses eingeschobenen Mittelstückes (I und II) von dem übrigen Texte deutlich ab; ebenso lassen sie sich

in H unterscheiden. Es ist jedoch in dieser uns vorliegenden Bearbeitung nicht mehr erkennbar, welcher Recension (A oder B) I und welcher II zuzurechnen sei. Wir ziehen in unserer Inhaltsangabe Wegeners I zu B, II zu A.

A. Zeus ist mitschuldig der That. Seinem Willen gemäss lässt Gäa trügerisch den wunderbaren Narkissos aufspriessen, den Persephone zu pflücken kommt. An dieser Stelle klafft plötzlich ein Erdspalt auf. Durch denselben springt Aïdoneus hervor und entrafft die Ahnungslose, die einmal laut aufschreit, in sein darunter in der Erdtiefe liegendes Reich. In ihrer Höhle sitzend hört Hekate den lauten Aufschrei der Jungfrau und sieht sie an sich vorüber hinabfahren. Sie eilt dies der Demeter zu melden (*ἀγγελέουσα*). Diese tritt vor den Thron des Zeus und fordert die Rückgabe des Mädchens. Der Göttervater aber weist sie ab und sucht sie durch die Vorhaltung zu besänftigen, der Herrscher der Unterwelt sei für Persephone kein unwürdiger Gatte. Auf alle Götter und Menschen zürnend sucht nun Demeter jeglichen Getreidewuchs zu vernichten. Den Olympos meidend geht sie zu Städten und Aeckern der Menschen. (II. Nahe bei Eleusis lässt sie sich am Wege nieder in Gestalt eines kräftigen jugendlichen Weibes voll Schönheit und Hoheit. Hier treffen sie die Töchter des Keleos Demo, Kleisidike, Kallidike, Kallithoë, ohne sie als Göttin zu erkennen. Ihnen erzählt sie das Märchen, wie sie für den Sklavenmarkt aus Kreta geraubt, aber den Räubern entschlüpft sei. Auf der Töchter Bericht ruft Metaneira sie zu sich. Himmlischer Glanz erfüllt bei der Göttin Eintritt den Palast, die menschliche Wohnung vermag ihre Gestalt kaum zu fassen, so dass die Königin voll Furcht und Scheu vom Herrensitze weicht. Ehrfürchtig begrüsst sie die Fremde und bietet derselben eine hohe Belohnung, wenn sie ihren spätgeborenen Säugling Demophoon von einer Krankheit befreie, welche die Bosheit der Amme ihm angezaubert. Die Göttin verspricht die Heilung und nimmt den Knaben an ihren duftenden Busen. In der Nacht darauf lauscht die Mutter hinter der Thür und wird gewahr, wie Demeter ihr Kind ins Feuer legt. Erschreckt schreit sie auf; die Göttin aber lässt das Knäblein fahren, offenbart ihren

Namen und ihre Würde und gebietet, ihr einen Tempel zu bauen und Orgien einzurichten, deren Ordnung sie den herbeigerufenen Fürsten von Eleusis Keleos, Triptolemos, Diokles, Eumolpos, Polyxeinos weist.) A. In den Tempel von Eleusis zieht Demeter sich zurück und verweilt dort ein ganzes Jahr. Ueber die Erde kommt vollständiger Misswachs. Durch Vernichtung der Feldfrucht beabsichtigt sie die Götter zu zwingen. Zeus lenkt ein und entsendet nach einander Iris und alle übrigen Götter, um Demeter zur Rückkehr zu bewegen. Vergebens. Schliesslich muss Rheia, der Göttin leibliche Mutter, den letzten Versuch machen; Zeus hat soviel nachgegeben, dass Persephone nur ein Drittel des Jahres in der Unterwelt und zwei Drittel bei ihr und den Oberen weilen soll. Jetzt lässt die Zürnende sich erweichen, Mutter und Tochter feiern ein frohes Wiedersehn, und die Erde deckt sich aufs neue mit Blüten und Früchten.

B. Auf blumiger Aue am Okeanus liest Persephone in Gesellschaft der Okeaninen Blumen. Da eilt ohne Vorwissen des Zeus, der in einem fernen Tempel Opfer empfängt, Aïdes, dessen Reich hier (anders als in A)[1] als ein Land jenseits des Okeanos gedacht ist, auf einem Wagen herbei und entführt die Jungfrau. Die Fahrt nimmt längere Zeit in Anspruch und geht über Land und Meer. Die Geraubte lässt wiederholte Hilferufe an ihren Vater ertönen. Aïdes sucht sie mit ihrem Geschicke auszusöhnen, indem er ihr vorstellt, dass sie als Königin der Todten grosser Ehren geniessen werde; und wohlkundig der Beschlüsse des Fatums steckt er ihr, um sie sicher an sich zu fesseln, heimlich den Granatkern in den Mund. Demeter, als sie die Tochter vermisst, zerreisst ihren Schleier, hüllt die Schultern in dunkles Trauergewand und durchirrt suchend und fragend neun Tage lang sowohl trockenes Land als Gewässer. Da weder der Gespielinnen eine, noch irgend jemand unter den Göttern und Menschen ihr über den Verbleib ihres Kindes Auskunft

---

[1] A lehnt sich an die in der Ilias gewöhnliche Vorstellung von der Lage des Todtenreiches, B. an die Odyssee an.

geben will, begibt sie sich endlich zum allsehenden Helios und fleht ihn um Mitleid an. Er erbarmt sich und nennt ihr unter Bezeigung seiner Achtung den Räuber. (I. Nahe bei Eleusis am Jungfrauenbrunnen macht Demeter Rast, in die Gestalt einer hochbetagten Greisin gewandelt. Hier finden sie die Keleostöchter Praxithea (?), Saisara, Pammerope, Diogeneia, denen sie den Wunsch ausspricht in einem vornehmen Hause Dienste zu nehmen. Zu Metaneira berufen wird sie von dieser als Wärterin Demophoons angeworben, dessen Erziehung sie zu übernehmen verspricht. Längere Zeit weilt sie im Königshause; unter ihrer Pflege gedeiht das Kind ohne irdische Speise. Nachts hält sie ihn heimlich ins Feuer. Doch eine der Schwestern (Praxithea?) beobachtet einmal dabei die Göttin und schreit auf, und nun offenbart sich die letztere in ihrer wahren Gestalt und Eigenschaft und gebietet die Errichtung der Orgien. Während die Lauscherin vor Staunen und Erschrecken ob der Erscheinung eine Zeit lang ohne Bewegung verharrt, hören die anderen Schwestern das Weinen des Brüderchens und springen aus den Betten. Die eine geht die Mutter zu wecken, die zweite hebt den Kleinen von der Erde auf und hegt ihn in ihren Armen, die dritte bereitet ein Bad. Demeter verschwindet, nachdem sie den Keleostöchtern die Einrichtung der Orgien gewiesen hat. Die ganze Nacht sühnen sie dann die unsterbliche Göttin. Morgens aber berufen sie die eleusinischen Fürsten, und diese errichten den Tempel.) *B.* Demeter verbirgt sich grollend in demselben. Zeus entsendet den Hermes, der Aïdes wegen seiner eigenmächtigen That mit rauhen Worten anherrscht und ihm den Befehl ausrichtet, Persephone herauszugeben. Dieser weigert sich nicht im Bewusstsein seiner Schuld, aber er lächelt überlegen, da er weiss, dass nach dem Genusse der unterweltlichen Speise die Gattin durch den Willen des Fatums wenigstens für einen Theil jedes Jahres ihm gesichert ist. Hermes führt die Tochter der Mutter zu, auf deren Frage sich herausstellt, dass sie vom Granatkern gekostet hat und somit nur acht Monate auf der Oberwelt verweilen darf, vier Monate in den Hades hinab steigen muss.

Das Lied D erwähnte die Einsetzung der Mysterien nicht, der Tempel sammt seiner Festordnung wurde, wie es scheint, als bereits bestehend gedacht; in ihn zog sich Demeter den Göttern grollend zurück. Bei der Vereinigung von D und E wurde es nöthig den Gründungsact auf die Zeit nach der Wiederkehr der Persephone zu verlegen, es wurde deshalb die in E gegebene Schilderung desselben in zwei Hälften zerspalten und der eine Theil an das Ende von D geschoben. Die Erzählung in H. v. 272—274 v. 292—300 v. 474—484 enthält eine Combination der verschieden gefassten Darstellungen dieser Begebenheit in A + II und B + I. Der Verfasser von H verwandte ausserdem v. 192—206 für seine Schilderung des Empfangs der Demeter bei Metaneira das Bruchstück eines ganz fremden, sowohl von A + II wie von B + I unabhängigen Liedes, welches zum Zwecke der ätiologischen Erklärung gewisser Cultusgebräuche der Eleusinien oder Thesmophorien zwar die Einkehr der Göttin in Attika mit Beziehung auf die Fabel vom Raube der Persephone, aber eine ganz andere Situation als die hier vorliegende ausmalte. Endlich weist Wegener nach, dass die Feuerweihe des Demophoon und was damit zusammenhängt in C einem bei Apollodor auszüglich erhaltenen Achilleusliede entlehnt sein muss.

Obwohl ich nicht in allen Stücken Wegener zu folgen im Stande bin und in Bezug auf mehrere wichtige Puncte weiterhin meine abweichende Ansicht begründen werde, bin ich bei wiederholter Prüfung, je tiefer ich in seine Ausführungen eindrang, desto mehr zur Ueberzeugung gekommen, dass die von ihm aufgestellte Hypothese besser als alle früheren Versuche der Gelehrten im Stande sei, die Composition des Hymnus H aufzuhellen und die in demselben aufstossenden Widersprüche begreiflich zu machen. Ist dies kein Irrthum, so stellt sich uns das lebendige Bild einer Epik dar, welche an Ort und Stelle geschäftig war und immer von neuem die Einbildungskraft aufbot, die Geschichte des Ursprungs der eleusinischen Cultushandlungen glaubhaft zu erzählen. Hierbei schlossen sich die Späteren naturgemäss an die Früheren an, sie nahmen von den Schöpfungen der-

selben auf, verwarfen oder setzten hinzu, was ihnen gut dünkte; es bildete sich eine gewisse Tradition, aber — wenn auch dem Kerne des eigentlichen Mysteriendogmas unzweifelhaft eine grössere Schonung zu Theil ward, und nur am Beiwerk gerüttelt werden durfte — so war doch bei der Abwesenheit einer kanonischen die Erzählung ein für allemal fixirenden heiligen Schrift der Ausmalung der Einzelheiten ein weiter Spielraum geboten. Vollends aber blieben die mannigfachen Legenden, mit welchen Sängermund und in ungebundener Rede vorgetragene Sage die heiligen Gebräuche und die Nebenfiguren des Cultus zu erklären und geschichtlich zu verknüpfen immer wieder versuchte, bis zur Erfindung neuer poetischer Figuren hin verschiebbar und nur mit jenem Einflusse ausgerüstet, welchen eine im Kampf um das Dasein zu allgemeinerer Anerkennung gelangte und den subjectiven Eindruck innerer Wahrheit gewährende poetische Darstellung des Sachverhaltes auf die Ueberzeugung der Menge und das Werk der Nachfolger gewinnt. Mehrere Jahrhunderte hindurch müssen in dieser Weise epische Kunst und mündliche Sage während allmählich sich ändernder Geschmacksrichtung in Gestaltung und Umgestaltung der hieratischen Legenden thätig gewesen sein. Als Anzeichen dieser Verhältnisse will ich hier nur die Genealogie des Triptolemos erwähnen. Diesen Dämon, dem auf dem rarischen Felde geopfert wurde, macht unser Homeride zu einem Nebenfürsten des Keleos, andere epische Lieder spätestens aus dem 6. Jahrh., aus denen die ältesten Kunstdarstellungen des Triptolemos schöpften,[1] zu einem Sohne desselben, Panyasis, Zeitgenosse der Perserkriege, zum Sohne des Eleusin, der Tragiker Choirilos um 524 v. Chr. zum Spross des Raros, mit welchen Namensverschiedenheiten auch Modificationen der Fabel zusammenhingen. Deutlich aber lag solchen und ähnlichen Veränderungen der Fabel nicht eine Veränderung der sacralen Institutionen zu Grunde, sondern die freie Concurrenz der das Wachsthum, Absterben und Wiedererneuern der Legende bestimmenden poetischen Schöpfungen.

---

[1] Vergl. Strube Studien über den Bilderkreis von Eleusis S. 2 ff.

Aus dem Gesagten ergibt sich als eine Forderung an die mythologische Forschung, in der Erzählung unseres Hymnus vier Elemente zu sondern: 1) den theologischen Kern des Mythus von Demeter und Kore; 2) dessen rein episches Beiwerk; 3) die Cultusgebräuche, welche zur Zeit der Abfassung unseres Liedes in Eleusis vorhanden waren; 4) Umstände und Namen, welche zur Erklärung dieser Gebräuche ersonnen sind. Es wäre ein verhängnissvoller Irrthum, in der ganzen Fabel vom Raube, wie sie vorliegt, die harmonische Entfaltung eines einheitlichen Grundgedankens zu erkennen, sei derselbe von philosophischem oder naturpoetischem Inhalt; neben manchem auf freier Erdichtung oder der Nachahmung anders woher geholter Motive beruhenden Schmucke werden wir auch in ihr weitreichende Einflüsse des ätiologischen Mythus auf Einzelheiten voraussetzen dürfen. Und in der That, als Anspielungen auf die gottesdienstlichen Einrichtungen und Handlungen in Eleusis wird unsere Untersuchung theils mit Sicherheit, theils mit Wahrscheinlichkeit die nachfolgenden Stücke erweisen 1) die Namen Triptolemos, Polyxeinos, Eumolpus, Diokles; 2) die Keleiden, ihren Lauf und ihre Orgien sammt dem Namen Metaneira, 3) Jambe und ihre Scherze; 4) das Fasten; 5) die neuntägige Dauer des Herumirrens; 6) den Fackellauf der Demeter H v. 48 ff.; 7) den Kykeon v. 210; 8) die Feuerweihe des Demophoon v. 239 ff.; 9) den Kampf zu seinem Gedächtniss zwischen den Eleusiniern 265 ff.; 10) die Seligpreisung der Epopten v. 480; 11) die πάννυχις v. 292; 12) die Narkissos v. 8; 13) die Hervorhebung des rarischen Feldes v. 450; vielleicht auch 14) das Aufschreien (ἰάχειν) der Persephone v. 81 und 15) den Ausdruck ἀγέλαστος v. 200. Wir werden, wenn diese Nachweisung zutrifft, dadurch umgekehrt zwar bei weitem nicht vollständig, aber doch in sehr wesentlichen Theilen über den Bestand der sacralen Institutionen zur Zeit der Abfassung des Hymnus unterrichtet, und dieser Umstand im Verein mit dem anderen, dass er für uns die erste genauere, bei einer die Anwüchse ausscheidenden Kritik eine ältere einfachere Form noch erreichbar machende Aufzeichnung des eigentlichen Mysterienmythus enthält, verleiht demselben den hohen Werth

einer unmittelbaren, zuverlässigen und inhaltreichen Urkunde ersten Ranges für den eleusischen Mysterienglauben und Mysteriendienst aus verhältnissmässig früher Zeit.[1] Von ihm aus, als einem festen Standpuncte, dürfen Schlüsse auf die Entwickelung vorwärts und rückwärts gewagt, ja es darf mit einiger Hoffnung des Gelingens, da im Cultus und in Verbindung mit demselben reiner und ungetrübter als in einer sich selbst überlassenen Epik das Alterthum sich zu erhalten pflegt, eine Untersuchung über die Anfänge der Demetermythologie unternommen werden. Dieser Untersuchung erwächst eine naturgemässe Gliederung aus den beiden Gruppen, in welche der Stoff des Hymnus zerfällt. Wir wenden uns demnach zunächst der Betrachtung des Mythus vom Raube und der Rückkehr der Persephone und den damit zusammenhängenden Heiligthümern, sodann den von der Einkehr der Göttin handelnden hieratischen Legenden zu, und richten den ersteren Theil so ein, dass wir zunächst Demeter, demnächst Kore für sich, endlich die Verbindung beider Göttinnen besprechen und zusehen, was sich einerseits aus Homer und den anderen ältesten litterarischen und sprachlichen Denkmälern so wie aus dem Cultus, andererseits aus der kritischen Zergliederung des pseudohomerischen Hymnus über ihr Wesen ergibt.

§ 3. DEMETER DIE URHEBERIN DER CULTURFRUCHT.

Bei Homer und Hesiod und dem Dichter des homerischen Hymnus ist Demeter eine von Gaia unterschiedene Göttin, welche ausschliesslich im Wachsthum der Halmfrucht ihre Wirksamkeit entfaltet. Erst in jüngerer Zeit wird ihr Walten auch auf andere Fruchtarten ausgedehnt. Es bringt Gewinn zu beobachten, in welchen Formen die angegebene Vorstellung

---

[1] Vergl. O. Müllers Ausspruch (Gr. Literaturg.[2] I 128): Die alte heilige Sage der Eleusinier liegt hier in ihrer reinen und unverfälschten Gestalt vor uns, insoweit sie in einer dem geläuterten Geschmack zusagenden Weise in epischer Form sich darstellen liess. Daraus kann man auf die hohe Wichtigkeit des Hymnus für die Geschichte der griechischen Religion schliessen.

sich äussert. Das älteste Zeugniss für die Göttin gewährt die bei Homer und Hesiod beliebte Formel *Δημήτερος ἀκτή* (Substantivirung des Adj. verb. v. *ἄγειν*[1]), durch welche[2] das Getreide als der Schatz, die Gabe, der Gegenstand bezeichnet wird, den Demeter mitbringt, mit sich führt oder herbeiführt. Es wird damit ein Miteinandersein, ein gleichzeitiges Gegenwärtigsein beider, der Göttin und der Pflanze, ausgesagt. Bei späteren Schriftstellern heisst das Getreide

[1] Vergl. Göttling zu Hes. Sc. Her. 290, der wegen des Gebrauchs von *ἀκτή* für das ungedroschene Getreide (Hes. O. e. D. 466) die vom Scholiasten zu Il. XI 631 herrührende Ableitung und Deutung auf das 'geschrotene' Korn (Mehl, Graupe) aus *ἄγνυμι* zurückweist. Entschiedener noch wird in *Δημήτερος ἀκτή* dieser Verbalstamm durch sein Digamma (Curtius Grundz.[4] 530, vergl. Il. XVI 769) ausgeschlossen. Der Gleichklang mit *ἀκτή* Küste, auch einem Verbaladjectiv, kann nur zufällig sein, da dessen Grundbedeutung 'das Zugespitzte' Wurz. ak für *Δ. ἀκτή* nicht passt, es müsste denn letzteres Wort ursprünglich die Aehren als Spitzen der Halme bezeichnen. Schon Homer verwendet *ἄγειν* vielfach für das Mitbringen, mit sich Führen lebloser Gegenstände (*πέπλους, κειμήλια, χρήματα.* Od. XIV 385. Il. XI 632. *Νέφος λαίλαπα ἄγει*, die Wolke bringt den Sturm mit, Il. IV 278.

[2] *Ἀνδρὶ δέ κ' οὐκ εἴξειε μέγας Τελαμώνιος Αἴας,*
ὃς θνητός τ' εἴη καὶ ἔδοι Δημήτερος ἀκτήν.
Il. XIII 321.

Πὰρ γὰρ σοὶ πρώτῳ πασάμην Δημήτερος ἀκτήν.
Il. XXI 76.

— — — — — — — *βίος*
ὠραῖος, τὸν γαῖα φέρει, Δημήτερος ἀκτήν.
Hes. O. e. D. 32.

Auf dem Schilde des Herakles *ἔην βαθὺ λήϊον. οἵγε μὲν ἤμων*
αἰχμῆς ὀξείῃσι κορυνιόεντα πέτηλα
βριθόμενα σταχύων, ὡςεὶ Δημήτερος ἀκτήν.
Hes. Sc. Her. 288.

Δμωσὶ δ' ἐποτρύνειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν
δινέμεν, εὖτ' ἂν πρῶτα φανῇ σθένος Ὠρίωνος,
χώρῳ ἐν εὐαεῖ καὶ ἐϋτροχάλῳ ἐν ἀλωῇ.
Hes. O. e. D. 597.

Μέσσῃ δ' ἑβδομάτῃ Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν
εὖ μάλ' ὀπιπτεύοντας ἐϋτροχάλῳ ἐν ἀλωῇ
βάλλειν. Hes. O. e. D. 805.

die 'Frucht der Demeter' (*Δήμητρος καρπός*).[1] Aus ihr hat es seinen Ursprung, bald wird es als ihr Geschenk, bald als ihr Erzeugniss aufgefasst. Sie lässt die Saaten spriessen, Aehren ansetzen und zur Reife bringen. Ehe der Pflug in die Erde geht, soll der Landmann die Göttin des Getreidesegens und den auf die Erde wirkenden Zeus (Zeus Chthonios)[2] anrufen, dass die reifen Aehren schwer werden mögen. Der Dichter des hom. Hymnus bezeichnet es v. 469 als das Amt der Göttin den Menschen die lebenerhaltende Frucht wachsen zu lassen (*καρπὸν ἄεξε φερέσβιον ἀνθρώποισιν*). Vergl. v. 471:

Schnell aufspriessen liess sie die Frucht hochscholliger Aecker,
Und ganz ward von Gespross und üppiger Blüte das Erdreich
Schwervoll.[3]

Wenn sie zürnt, so versteckt sie das Saatkorn in der Erde, und nichts geht auf. v. 305:

Aber ein grausliches Jahr auf der nahrungsprossenden Erde
Schuf sie dem Menschengeschlecht, ein entsetzliches, keinerlei Samen
Keimte der Grund; so barg ihn die schönumkränzte Demeter.
Eitel durchzogen das Feld mit gebogenem Pfluge die Rinder,
Eitel verstreuete man viel gelbliche Gerst' in die Saatflur.[4]

---

[1] *Δήμητρος καρπός.* Herod. I 193. IV 198. Xenoph. Hellen. VI 3, 6. *Δημήτριοι καρποί.* Aelian. de nat. an. 17, 16. *Δημητριακοὶ καρποὶ* Geopon. I 12, 36. Paroemiogr. gr. I app. IV 20.

[2] Vergl. Lehrs Populäre Aufsätze[2] 298. Hes. O. e. D. 465:
Εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ, Δημήτερι θ' ἁγνῇ,
ἐκτελέα βρίθειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτήν,
ἀρχόμενος τὰ πρῶτ' ἀρότου.

So sagt noch Theokrit in Nachahmung eines Schnitterliedes Id. X 42:
Δάματερ πολύκαρπε, πολύσταχυ, τοῦτο τὸ λᾶον
εὐεργόν τ' εἴη καὶ κάρπιμον ὅττι μάλιστα.

[3] *Αἶψα δὲ καρπὸν ἀνῆκεν ἀρουραίων ἐριβώλων,*
πᾶσα δὲ φύλλοισίν τε καὶ ἄνθεσιν εὐρεῖα χθὼν
ἔβρισ'.

[4] *Αἰνότατον δ' ἐνιαυτὸν ἐπὶ χθόνα πουλοβότειραν*
ποίησ' ἀνθρώποις καὶ κύνεσσιν· οὐδέ τι γαῖα
σπέρμ' ἀνίει, κρύπτεν γὰρ ἐϋστέφανος Δημήτηρ·
πολλὰ δὲ καμπύλ' ἄροτρα μάτην βόες εἴλκον ἀρούραις,
πολλὸν δὲ κρῖ λευκὸν ἐτώσιον ἔμπεσε γαίῃ.

Das Segensgefilde Rarion war damals nicht fruchtbar,
sondern geruhig
Stand's nun, nirgend begrünt; denn es hüllte die gelbliche Gerst' ein
Durch der Demeter Beschluss.[1]

Auf die genannten Thätigkeiten der Göttin beziehen sich mehrere Beinamen, welche das Leben der Getreidepflanze auf allen seinen Entwickelungsstufen begleiten. Als Anesidora (vom Emporwachsenlassen, *ἀνιέναι*, der Früchte) wurde Demeter zu Phlya in Attika verehrt (Pausan. I 31, 2). Vergl. die wohl mit dem Gedanken an *ἀνάγειν* den von *ἀνάσσω* abgeleiteten Eigennamen auf *αναξ* (Fick Die griechischen Personennamen S. 11) nachgebildete Form *Ἀναξιδώρα, ἡ ἀνάγουσα καὶ ἀνιεῖσα τοὺς καρποὺς ἐκ γῆς Δημήτηρ*. Hesych. Als Wachsthumsgeberin hiess sie *αὐξιθαλής*, als Erzeugerin des frischen Grüns der jungen Halme *Χλοηφόρος* (Schol. Aristoph. Lysistr. 835), *Χλοόκαρπος*. Davon ist der Cultname Chloe, unter dem Demeter in Athen mit Gê Kourotrophos gemeinsam in einem besonderen Heiligthume verehrt wurde,[2] als Liebkosungswort abgeleitet, geradeso wie z. B. *Ἱερός, Χοῖρος* u. a. als Hypokorismata von zweistämmigen Vollnamen anzusehen sind. Dann bildet und nährt sie die Aehren und wird dadurch *Καρποποιός* (Eurip. Rhes. 964), *σταχυηφόρος* und *φερέσταχυς* (vergl. *καρποφόρος βασίλεια* Arist. Ran. 382). *Καρποφόρος* war auch Cultname der Göttin auf Lesbos und zu Tegea (C. J. G. n. 2175. 2177. Pausan. VIII 53, 3). In Syrakus ward sie als *Σιτώ* (d. h. *σιτοφόρος*) verehrt, Polemo bei Athen. III 73. 109 a. Sie heisst auch *πολύκαρπος* vielo Früchte gebend (Theokr. Id. X 42). In Bezug auf eine einzelne Getreideart drücken denselben Gedanken aus *φιλόπυρος*, (Philipp. Thessal. Anth. Palat. VI 36), *πυροφόρος* (Eur. Phoen. 694). Nur eine andere Wendung dieser Begriffe ist die Angabe, dass Demeter die zur Kornreife günstige Zeit herbeiführe (*Δ. ὡρηφόρος ἀγλαάδωρος* Hymn. 54. 192. 492), dass die

[1] V. 451: *ἀλλὰ ἔκηλον*
ἑστήκει πανάφυλλον· ἔκευθε δ'ἄρα κρῖ λευκὸν
μήδεσι Δήμητρος καλλισφύρου.

[2] Semos bei Athen. XIV 10. 618 d. Aristoph. Lysistr. 835. Pausan. I 22, 3.

furchendurchwandelnden Horen ihr gesellt seien (Zonas, Anth. Palat. VI 98).

Es gab Volkslieder, welche sichtlich dem Gebrauche des wirklichen Lebens gedient haben. Sie enthielten, wohl als wiederkehrenden Refrain, einen Anruf an Demeter, der entweder den Dank für Gewährung grosser (aus mehreren Garben zusammengefügter) und schöner Erntebündel (*καλοὶ οὖλοι, ἴουλοι*) oder die Bitte um solche Gabe aussprach, oder die Göttin selbst als *καλλίουλος*, als Inhaberin schöner Garben pries. Daher bekamen durch Metonymie solche Gesänge selbst den Namen *οὖλοι, Δημητρίουλοι* (*Δημήτρουλοι*), *καλλίουλοι*. Das Fragment eines wahrscheinlich späten Dichters enthält die emphatische Aufforderung:

'Lass reichlich ertönen den Ulosgesang, den Ulosgesang, den Julosgesang'.[1]

Semos geht in seiner Schrift über Dank- und Loblieder soweit, ohne Einschränkung den Namen *οὖλοι* oder *ἴουλοι* auf alle Hymnen zu Ehren der Demeter auszudehnen; schwerlich mit Recht. Obschon die ansprechende zuerst von J. Grimm[2] aufgestellte Vermuthung des Beweises entbehrt, dass die Namen Demetergebund (*Δημητρίουλος*), Schöngebund (*καλλίουλος*) oder abgekürzt schlechthin Bund (*οὖλος*), ehe sie auf die Lieder übertragen wurden, *κατ' ἐξοχὴν* einem einzelnen, bestimmten, durch Schmuck ausgezeichneten, mit Feierlichkeit besonders geehrten Garbenbündel zugekommen seien, zeugen die angeführten Thatsachen jedesfalls für eine vorzugsweis enge Verbindung der Begriffe Demeter und Erntegarbe. Dafür spricht auch der Beiname der Göttin *Ἰουλώ* d. i. wohl *ἰουλοφόρος*

---

[1] Athenäus XIV 10. 618 d: *Σῆμος δ' ὁ Δήλιος ἐν τῷ περὶ παιάνων φησί· Τὰ δράγματα τῶν κριθῶν αὐτὰ καθ' αὑτὰ προσηγόρευον ἀμάλας· συναθροισθέντα δὲ καὶ ἐκ πολλῶν μίαν γενόμενα δέσμην οὖλους καὶ ἰούλους· καὶ τὴν Δήμητρα ὅτὲ μὲν Χλόην, ὅτὲ δὲ Ἰουλώ. ἀπὸ τῶν τῆς Δήμητρος εὑρημάτων τούς τε καρπούς καὶ τοὺς ὕμνους τοὺς εἰς τὴν θεὸν οὖλους καλουσι καὶ ἰούλους. δημήτρουλοι καὶ καλλίουλοι. καὶ 'Πλεῖστον οὖλον οὖλον ἴει, ἴουλον ἴει.'*

[2] Haupt Zs. 7, 393. Was Grimm hier sonst noch über *ἴουλος* und *Δημήτηρ Ἰουλώ* sagt, mischt ganz heterogene Dinge durcheinander und ist in allen Theilen unhaltbar.

(vergl. Σιτώ), welchem ein spätes ἀμαλλοφόρος bei Nonnus (Dion. 26, 244) sich anschliesst. Unter Demeters Fürsorge steht deshalb das Geschäft des Mähens. Ἐπόγμιος Δημήτηρ, Δημήτηρ ἡ ἔφορος τοῦ θέρους (Anth. Palat. VI 258. Suid. s. v. ὄγμος) d. i. ἡ ἐπὶ τῶν ὄγμων. Vergl. den Pan ἐπικυψέλιος, den Apollon und Hermes ἐπιμήλιος. Ja éine, freilich in älteren Quellen nicht nachweisbare, Vorstellung gab der Göttin selbst die Sichel in die Hand.[1] Mit der geschnittenen Frucht füllt sie ihren Verehrern die Vorrathskammer (Hille)[2] oder die Dreschplätze[3] und sorgt dafür, dass daselbst der

---

[1] Das von Welcker Gr. Götterlehre II 469 aufgeführte Epitheton der Dem. δρεπανοφόρος weiss ich nicht zu belegen; aber z. B. in dem von Albricius de Deor. imagg. 23 (Preller Dem. u. Perseph. 313 Anm. 80) angeführten Bilde 'in manu sinistra Ceres tenebat falcem messoriam et baculum ad terendum frumentum; a quo etiam latere erant duo agricolae, quorum unus metebat et alius frumentum baculo triturabat.' Aus dieser Vorstellung leiteten sich etymologische Localsagen ab, welche gewisse aus der sichelförmigen geographischen Gestalt entsprungene Namen von Oertlichkeiten zu deuten suchten. So von Drepanon oder Drepana (Trapani) in Sicilien: 'Quidam Drepana dictum volunt a falce Cereris, quam ibi, cum filiam suam Proserpinam quaereret, amisit. Serv. zu Verg. Aen. III 707. Den alten Namen Drepane für die sichelartig gebogene Insel Korkyra führte die Sage darauf zurück, dass Demeter dort eine Sichel weggeworfen oder versteckt habe, welche Hephästos ihr schenkte, um den Titanen das Mähen zu lehren oder selbst die Früchte zu schneiden (αἰτησαμένην δρέπανον παρ' Ἡφαίστου τοὺς Τιτᾶνας διδάξαι θερίζειν. Schol. Apoll. Rhod. IV 983. ἔλαβε παρ' Ἡφαίστου τέμνειν τοὺς στάχυας. Tzetz. zu Lycophr. 869. Schwarz, der diese Erzählungen für seine Hypothese, Demeters Sichel sei der Blitz, verwerthet (Urspr. d. Myth. S. 135), verkennt ihren rein ätiologischen Charakter; aber auch bei völliger Anerkennung desselben bleibt als Substrat dieser unseren localen Riesensagen ähnlichen Geschichten der Glaube bestehen, dass Demeter sich der Sichel als eines Werkzeugs bediente. Alles übrige ist willkürliche Erfindung und kein Naturmythus, am wenigsten ein meteorischer.

[2] Ἐργάζευ, Πέρση, δῖον γένος, ὄφρα σε λιμὸς
ἐχθαίρῃ, φιλέῃ δέ σ' ἐϋστέφανος Δημήτηρ
αἰδοίη, βιότου δὲ τεὴν πιμπλῇσι καλιήν.
Hesiod O. e. D. 299.

[3] Εὐαλωσία· Δημήτηρ, ὅτι μεγάλας τὰς ἅλως ποιεῖ καὶ πληροῖ· Hesych. Βωμῷ παρ' Δάματρος ἀλῳάδος, ἃς ἐπὶ σωρῷ αὖτις ἐγὼ πάξαιμι μέγα πτύον. Theokr. Id. VII 155. Δημήτηρ σωρῖτις. Hymn. Orph. 39, 5.

Kern reinlich aus Hülse und Spreu zu Tage komme.[1] Die Spenderin der Brodfrucht wurde im weiteren Ausbau dieses Vorstellungskreises als die *grosse Göttin*, *Getreidekönigin*, schöngelockte Herrscherin (*μεγάλη θεὸς, εὔπλόκαμος ἄνασσα* Il. XIV 326. *καρποφόρος βασίλεια* Aristoph. Ran. 382), als die alle sättigende, lebenerhaltende Ernährerin (*πολυφόρβη* Hes. Theog. 912, *πολυτρόφος* Kallim. hymn. VI 2, *φερέσβιος* Antiphan. Agr. frg. 1, *ζωοδότειρα*), und umgekehrt unstillbarer Hunger und Hungersnoth als die Wirkung ihres Zornes aufgefasst. Wir sehen letzteres Motiv hineingetragen in die Sage von Erysichthon, den Demeter mit Heisshunger gestraft haben soll, weil er einen heiligen Baum ihres Haines geschädigt. Ich glaube jedoch AWF. 12 ff. wahrscheinlich gemacht zu haben, dass der Kern dieser Erzählung eine reine Dryadensage war, in welcher Demeter noch keine Rolle spielte.[2] Andererseits war es natürlich, die fürsorgende Göttin zum Vorbild, zur Helferin, Vorsteherin aller Verrichtungen des Landmanns, diese zu einem auf sie bezüglichen, ihr geheiligten Werke (*ἔργα Δημήτερος*. Hesiod O. e. D. 393) zu machen. *Δαματρίζειν* war auf Kypros ein Ausdruck für ernten (Hesych). Der schon in früher Zeit regsame Rationalismus bildete diesen Glauben dahin um, dass Demeter zuerst die Anpflanzung und Behandlung der Halmfrüchte, das Mahlen und Brodbacken erfunden und den Menschen gelehrt habe.[3] In dieser Ueberzeugung wurzelt die attische Triptolemoslegende.

Eine andere Weiterbildung des ursprünglichen Gedanken-

---

[1] Il. V 499:

Ὡς δ' ἄνεμος ἄχνας φορέει ἱερὰς κατ' ἀλωάς
ἀνδρῶν λικμώντων, ὅτε τε ξανθὴ Δημήτηρ
κρίνῃ ἐπειγομένων ἀνέμων καρπόν τε καὶ ἄχνας.

Vergl. die *Δημήτηρ λικμαίη*, welche nach einem Gedichte des Zonas aus Sardes (Anth. Palat. VI 98. Suid. s. v. *λικίνιος*) in Verbindung mit den 'furchendurchwandelnden' Horen Ernteopfer empfängt. AWF. 248.

[2] Damit widerlegt sich, was Bötticher, Baumcultus der Hellenen S. 50, und Overbeck, Gr. Kunstmyth. III (II 4) 409, aus der Erysichthonsage über die Verehrung der Demeter in Gestalt eines Baumes gefolgert haben.

[3] S. die Belege bei Preller Dem. u. Perseph. 326. Anm. 34.

vorraths der Demetermythe bestand in der Ausdehnung des Machtgebietes der Göttin auf die Gartenfrüchte. Die Gemüsekräuter (*λάχανα, ὄσπρια, χέδροπα*) hiessen *Δημήτρια σπέρματα*[1], und die Pheneaten wollten die Hülsenfrüchte (*ὄσπρια*) mit Ausnahme der den grossen Göttinnen zu Eleusis verhassten Bohnen aus der Hand der Demeter erhalten haben.[2] Dass die Aecker häufig mit Obstbäumen (Il. IX 541 ff.) eingefriedigt wurden, war ein Anlass mehr, auch die letzteren in den Wirkungskreis der Göttin hineinzuziehen. Bei Kallimachus bringt sie auch die rothbackigen Aepfel, wie sie die Aehre reift und den Ackerstier, den Gehilfen des Menschen bei den geweihten Arbeiten, nährt.[3] In Selinus und Megara verehrte man eine Demeter *μαλοφόρος*.[4] Schliesslich wird der gesammte Fruchtsegen aller Jahreszeiten (*ὥρια* Od. IX 131, vergl. *ὡραῖος*) der Gegenstand ihrer Pflege. Auf Münzen von Smyrna aus der Zeit Domitians tritt in diesem Sinne eine Demeter *ὡρία* auf.[5] Doch bleibt die Verallgemeinerung des Wesens der Ackerbaugöttin, welche schon wegen der Jugend des Gemüse- und Obstbaus in Griechenland[6] die Vermuthung der Unursprünglichkeit gegen sich hat, immer vereinzelt und erklärt sich im einzelnen Falle mehrfach aus rein localen Gründen; so der Anspruch der Phytaliden, aus Demeters Hand die erste Feige erhalten zu haben (Pausan. I 37, 2),

---

[1] Galenus zu Hippokr. de acut. morb. XVII: *Σῖτον δὲ ὀναμάζουσιν οἱ ἄνθρωποι μάλιστα μὲν τοὺς πυρούς, ἤδη δὲ καὶ τὰς κριθὰς τούτοις προςνέμουσι καὶ τὰς ζειάς. ἐπὶ πλέον δὲ ἐκτείνοντες τὴν προςηγορίαν καὶ τὰ Δημήτρια καλούμενα σπέρματα συγκαταλέγουσι, φακοὺς δηλονότι καὶ κυάμους καὶ θέρμους, καὶ λαθύρους, ἔλυμόν τε .... καὶ ὅσα τἄλλα τοιαῦτα.*

[2] Pausan. VIII 15, 1. Vergl. Preller Dem. u. Perseph. 319.

[3] Kallim. Hymn. in Cer. 136:

Φέρβε βόας, φέρε μᾶλα, φέρε στάχυν, οἶσε θερισμόν.

[4] Der Cult zu Megara hat in Folge der volksetymologischen Umdeutung von *μᾶλα* Aepfel in *μᾶλα* Schafe wieder zu einer ätiologischen Legende Ursache gegeben. Vergl. Pausan. I 44, 4. Sauppe Götting. Nachr. 1871. 607 ff. Preller Dem. u. Perseph. 321 Anm. Plew zu Preller Gr. Myth. I 633.

[5] Sallet Zs. f. Numism. IV 315 ff.

[6] Vergl. Hehn Kulturpflanzen und Hausthiere [2] 61. 204. 269. 329.

aus dem überwiegenden Ansehen der Göttin des benachbarten Eleusis.

Noch in mannigfachen Bildungsproducten gewähren Sitte und Sprache Anzeichen dafür, dass die Beschränkung der Demetergaben auf die Halmfrucht das Ursprüngliche war. Wo eine Flur durch guten Kornwuchs in eigenthümlicher Weise sich auszeichnete, gewahrte das gläubige Auge ein besonderes Walten der Göttin, und man grenzte ihr gerne daselbst einen heiligen Bezirk (*τέμενος*) ab, in dem sich anfangs wohl nur ein schmuckloser Altar, hernach vielfach ein Tempel erhob. So in der späthomerischen Zeit in dem nach seinen Weizenfeldern benannten Pyrasos in der thessalischen Phthiotis (Il. II 695), so in Eleusis am rarischen Gefilde. Das getreidereiche Thasos hiess *Δημήτερος ἀκτή* (Dionys. Perieg. 523. Etym. M. 820, 40). Den heiligen Bezirk schmückte bald ein schattiger Hain, der nachmals bei wenigen Demeterheiligthümern fehlte. — Nur auf die Brodfrucht erstreckt sich die metonymische Uebertragung des Namens der Spenderin auf das Geschenkte. Wie man Bakchos, Dionysos für Wein sagte, ward Demeter zu einem Namen des Getreides[1] oder des Brodes.[2] Ein ungenannter Dichter, vermuthlich ein sehr junger archaisirender aus der alexandrinischen Periode, führte diese Metapher in einer Weise fort, welche den Anschein erwecken könnte, als ob er den Nachhall einer alten und volksthümlichen Vorstellung verwerthe. Er erwähnt des Kornschnitts mit den Worten:

Wenn die Jünglinge dann Demeters Glieder zerschneiden.[3]

Die einzelnen Wortformen entsprechen altepischem Gebrauch, der ganze Vers aber macht den Eindruck des Gesuchten und Gekünstelten, und Plutarch bringt das Citat als ein Beispiel

---

[1] Vergl. das Orakel bei Herodot VII 142:

Ἤπου σκιδναμένης Δημήτερος ἢ συνιούσης.

[2] Oppian. Halieut. III 463.

[3] Plut. de Is. et Osir. 66: *Ποιητὴς δέ τις ἐπὶ τῶν θεριζόντων·*

Δῆμος ὅτ' αἰζηοὶ Δημήτερα κωλοτομεῦσιν.

Es ist wohl sicher anzunehmen, dass Plutarch den Vers nicht aus dem Originale, sondern aus der gelegentlichen Anführung eines Grammatikers oder Lexicographen schöpfte.

für rationalistische Religionszerstörung. Eine besonnene Kritik wird sich daher durch die vollere Personification nicht beirren lassen und es vorziehen, bis auf Weiteres den Gedanken an eine aus einem älteren Zeitalter der Dichtkunst herrührende Reliquie abzuweisen, welche — wenn als solche erwiesen — freilich von hoher Bedeutsamkeit würde.

Die Erstlinge der Ernte brachte man am Erntefeste z. B. auf Kos der Geberin des Getreidesegens zum Genusse dar.[1] Ein Gedicht der Anthologie führt einen kleinen Landmann, einen griechischen Kolonisten, vor Augen, der selbst im fremden Lande (Lydien) den heimischen Väterbrauch fortübt, der Demeter Likmaiê nach dem Ausdrusch den ihr gebührenden Antheil von der Ernte (*μοῖραν ἀλωΐτα*) auf einen hölzernen Dreifuss zu stellen.[2] An einigen Stätten fand auch jene abgeleitete Vorstellung, dass Demeter den gesammten Fruchtsegen des Jahres gewähre, im Cultus Ausdruck. Der 'schwarzen Demeter' feierten die Einwohner von Phigalia jährlich ein communales Erntedankfest nach Einsammlung aller Früchte des Jahres, wobei sie Obst und Weintrauben nebst Honigwaben und ungereinigter Schafwolle auf den vor ihrer Höhle stehenden Altar legten und als Spende Oel darüber gossen. Den heiligen Dienst versah eine Priesterin und jedesmal der Jüngste von den drei aus der Bürgerschaft erwählten Hierothyten. Ausserdem brachten Private auch wohl ausserhalb des bestimmten Tages Früchte als Gaben dar.[3] Vor die Bildsäule im Heiligthum der Demeter Mykalessia (in Boeotien), dessen Hüter der idäische Daktyl Herakles sein sollte, trug man von allen Früchten, welche zur Zeit der Obsternte zu reifen pflegen (*ὅσα ἐν ὀπώρᾳ πέφυκεν ἡ γῆ φέρειν*); es ging die Rede, sie hielten sich das ganze Jahr hindurch

---

[1] Theokr. Id. VII 3 in der Schilderung eines vermuthlich auf der Insel Kos wirklich erlebten Erntefestes: *τᾷ Δηοῖ γὰρ ἔτευχε Θαλύσια.* — v. 31: *ἁ δ' ὁδὸς ἅδε Θαλυσιάς· ἦ γὰρ ἑταῖροι ἀνέρες εὐπέπλῳ Δαμάτερι δαῖτα τελεῦντι ὄλβῳ ἀπαρχόμενοι· μάλα γάρ σφισι πίονι μέτρῳ ἁ δαίμων εὔκριθον ἀνεπλήρωσεν ἀλωάν.*

[2] Zonas aus Sardes. Anth. Palat. VI 98. Vergl. AWF. 248.

[3] Pausan. VIII 42, 5.

frisch (Pausan. IX 19, 4). Der Daktyl Herakles als Genosse der Demeter gibt einen Anhalt, um mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die Einrichtung dieser Form des mykalessischen Gottesdienstes frühestens in den Anfang des sechsten Jahrhunderts d. h. in die Zeit des Epimenides und Solon zu setzen.[1]

Demeter ist freilich schon in der ältesten Poesie in idealer Menschengestalt gedacht und daher mit denselben epischen Beiwörtern ausgestattet, welche auch anderen Göttinnen zustehen,[2] aber der Tafelrunde der Olympier gehört sie bei Homer noch nicht an. Wenn gleich dann später der Homeride auch sie, der Analogie aller übrigen Götter folgend, im Olympos zu Hause sein lässt, bleibt für alle Folgezeit ihr Auftreten ein derartiges, dass deutlich das Gefühl durchbricht, sie habe eigentlich im Saatfeld selbst ihre Stätte, entfalte in diesem gleichsam als immanente Macht ihr Wesen und ihre Wirksamkeit. K. Lehrs, einer der feinfühligsten Beobachter griechischer Anschauung, bestätigt diesen Eindruck, indem er (Populäre Aufsätze 290) Demeter eine Göttin nennt, 'als deren gewöhnlichen Wohnplatz man sich die Erde dachte.' Er sagt, dass 'Demeter, wiewohl eine hohe olympische Göttin, doch als Getreidegöttin, ihrer Gabe und ihrem Amte gemäss, als vorzugsweise auf der Erde hausend und schaltend in der Phantasie stand,' 'auf den Feldern, und der Felder sich freuend.' Es ist daher erklärlich, dass von den Zuständen des Getreides einige poetische Bilder entlehnt werden, um die Gestalt oder den Namen der Göttin damit zu schmücken. Das Beiwort goldgelb, blond (ξανθός), in der epischen Poesie nicht selten von den Haaren hervorragender Helden und Heldenfrauen (Menelaos, Achilleus, Meleager, Odysseus, Agamede) gebraucht, enthält in seiner Anwendung auf Demeter (Il.

[1] Vergl. Strube Studien über den Bilderkreis von Eleusis S. 51 ff.

[2] Sie ist von lieblicher Gestalt (πυλυήρατον εἶδος ἔχουσα Hymn. 315); Locken umwallen ihr Haupt (ἐϋπλόκαμος Od. V 125. καλλιπλόκαμος Il. XIV 326. ἠΰκομος Hymn. 297. 315) wie das der Eos, Athene, Artemis, der Nymphen u. s. w. Ihre Stirn schmückt ein Kranz (καλλιστέφανος Hymn. 251. 295. ἐϋστέφανος Hes. O. e. D. 300. Hymn. 224) gleich der Aphrodite Od. VIII 267. Ihre schönen Füsse werden hervorgehoben (καλλίσφυρος Hymn. 453).

V 500. Hymn. in Cer. 302), d. h. deren Haupthaar, wohl eine Anspielung (nichts anderes) auf die goldene Farbe der reifen Aehren, wie in seiner Verwendung für den χρυσοκόμης Phoibos Apollon auf die Sonnenstrahlen. Aehrenbekränzt (σταχυοστέφανος) heisst die Göttin in einem Epigramm des Philippus v. Thessalonich (Anth. Palat. VI 104) 1. Jh. n. Chr., gewissen Bildwerken entsprechend, in denen sie mit einem Kranze von Aehren auf dem Haupte,[1] oder mit einer ährengefüllten Patera,[2] häufiger noch mit einem Aehrenbüschel oder mit Aehren und Mohnköpfen in der Hand[3] dargestellt wird. Aus der archaischen Periode und der älteren Blütezeit der griechischen Kunst sind uns freilich sichere Beispiele dieser Attribute nicht erhalten;[4] doch dass sie damals noch nicht vorhanden gewesen wären, kann nicht mit Bestimmtheit behauptet werden, da uns über eine ganze Reihe alter Demeterbilder jede genauere Angabe fehlt. Wie dem aber auch sei, unzweifelhaft schlossen die ersten Erfinder dieser Darstellungen an die in den Culten gehegten und bewahrten Vorstellungen von der Göttin sich an (vergl. Overbeck Gr. Kunstmyth. III 438). Die Zugesellung des Mohns zur reifen Aehre verräth die frische Natürlichkeit einer poesievollen lebendigen Anschauung[5]

---

[1] So auf dem archaisirenden Relief eines Altars in der Villa Colonna zu Rom. Overbeck Gr. Kunstmyth. III (II 4) 420, γ), in der Mehrzahl der auf Bildwerke der Blütezeit zurückgehenden Münzen (Overb. a. a. O. 454), auf Gemmen (Overb. 455), Reliefs und Terracotten (Overb. 513).

[2] Bronzestatuette von Strawberry-Hill. (Overb. 459. 460).

[3] Statuen (Overb. Atlas XIV 22. 23. 24), Reliefs und Terracotten (Overb. 514) und Münze von Perinth (Overb. 454, Münztafel VII 8). Vergl. Theokr. Id. VII 156: ἁ δὲ γελάσσαι δράγματα καὶ μάκωνας ἐν ἀμφοτέραισιν ἔχοισα. Dazu Schol.: τὴν Δήμητρά φησι μὴ μόνον ἀστάχυς ἀλλὰ καὶ μήκωνας ἔχειν.

[4] Beachtungswerth ist jedoch ein sehr alterthümliches Agalma auf Münzen des Demetrius III, hinter dessen Schultern zu beiden Seiten des Kopfes Aehren emporragen. Overb. 414.

[5] Vergl. F. G. Welcker Tagebuch einer griechischen Reise. Berlin 1865. Bd. II S. 16: 'Wir schritten (in der Nähe des Piräus, Anfangs Mai) durch hohen Roggen und Gerste, zum Theil stark durchwachsen von der hochrothen Mohnblüthe, die so häufig im Peloponnes vorkommt und die Stelle unserer Cyanen einzunehmen

und steht weit ab von bloss symbolischer Ausprägung des abstracten Begriffes Getreidegöttin. Ganz anderer Art, eine gelehrte Allegorie, war das bei den Orphikern beliebte Beiwort der Demeter *σταχυοπλόκαμος* ährenlockig, Aehren als Locken tragend, veranlasst durch die von den Dichtern jenes Schlages mit Bewusstsein geübte Identificirung der Demeter mit Gê und den althergebrachten poetischen Vergleich der Halme mit den Haaren der Erde (vergl. z. B. Hymn. in Cer. 454 vom rarischen Felde: *μέλλεν κομήσειν ἀσταχύεσσιν*). Wenn aber Pindar Ol. VI 94 von der rothfüssigen (*φοινικόπεζα*)[1] Demeter redet, so führt er uns wiederum in lebendigster Anschaulichkeit ein poetisches Bild der Göttin vor die Seele, wie sie leise über das wallende Kornfeld wandelnd in die Spitzen der reifen Aehren

---

scheint.' Während Demeter Mohn und Aehren mit einander in der Hand trägt, weil beide mit einander auf dem Acker wachsen, und wahrscheinlich in solcher Situation das Feld durchschreitend vor dem inneren Auge der Gläubigen stand, ehe ein Künstler auf den Einfall gerieth, sie so abzubilden, suchte und fand die Gelehrsamkeit späterer Zeit andere Erklärungsgründe für diese Darstellung und legte dieselben in mehreren pragmatischen Legenden nieder. Eine derselben deutete mit volksetymologischem Missverständniss den aus einem ganz fernliegenden Wortstamm (W. mak, *μῆκος* Länge) entsprungenen Namen des nachmaligen Sikyon, Mâkôn (Strabo VIII 6, 25. Schol. Hes. theog. 535) daher, dass Demeter hier zuerst die Mohnfrucht aufgefunden habe. *Μηκώνη εἴρηται, ὅτι ἐνταῦθα εὗρε τὸν τῆς μήκωνος καρπὸν ἡ Δημήτηρ.* Etym. M. 583. 56. Zwei andere Sagen, die Servius zu Verg. Georg. I 212 anführt, verrathen attischen Ursprung: Cereale papaver:... vel quod Ceres usa est eo ad oblivionem doloris; nam ob raptum Proserpinae vigiliis gustato eo acta est in soporem; vel quia Myconem (l. Meconem) Atheniensem dilexerit Ceres et transfiguratum in papaverem tutelae suae iusserit reservari, vel quia pani aspergatur.

[1] *Φοίνιξ* bedeutet in dieser Zusammensetzung nicht sowohl die Purpurfarbe, als ein helleres Roth, gelbroth (vergl. rubicunda Ceres. Verg. Georg. I 297), wie denn z. B. Pindar das Wort namentlich für das Licht der Flamme verwendet (*Ζεὺς φοινικοστερόπας* Ol. IX 6, *φλὸξ φοίνισσα* Pyth. I 24, vergl. *φοίνιξ πυρὸς πνοά* Eur. Troad. 832). Homer bezeichnet so u. a. das Dunkelgelb des Löwenfelles, des Schakals u. s. w. Von Pindar dürfte der Ausdruck *φοινικο-* für die Farbe der reifen Aehren hauptsächlich aus metrischen Rücksichten gewählt sein.

kaum merklich mit den Füssen eintaucht, so dass diese von röthlichem Schimmer umflossen werden. Nachgebildet hat der Dichter der Form nach das Wort dem homerischen *ἀργυρόπεζα* silberfüssig für die Wassermuhme Thetis, unter deren Füssen die Wellen des Meeres silbern aufschäumen; wie gut er letzteres Epitheton versteht, lehrt die Anwendung, welche er Pyth. IX 9 davon auf Aphrodite macht, die schaumgeborene, aus dem Meere aufsteigende (*ἀναδυομένη, πελαγία, θαλασσία, ποντία.* Welcker Gr. Götterlehre II 705 ff. Preller Gr. Myth. I 281 ff.). Wir dürfen daraus schliessen, dass ihm die Naturpoesie des Vorgangs, für den er den Ausdruck *φοινικόπεζα* erfand, als eine Analogie zum Auftreten der Nereide noch unmittelbar und mit voller Bestimmtheit im Bewusstsein stand.

Auch eine vorsichtige Forschung wird die Möglichkeit vereinzelter Spuren sehr alter in der übrigen Litteratur verlorener oder niemals verzeichneter populärer Anschauungen und Redewendungen in Bezug auf die Göttin selbst bei später Bezeugung anerkennen dürfen. Eine solche Spur gewährt unzweifelhaft das Wort '*Δημητριόληπτος* (l. *Δημητρόληπτος*) cererosus', welches Labbaeus in seiner Collection griechisch-lateinischer Glossare aus wir wissen nicht mehr welcher Quelle erhalten hat (Festus 54. XXXIV O. Müller). Dieser Ausdruck — falls er nicht erst als Uebersetzung von Cererosus erfunden ist — bezeugt die noch ganz elementare Volksvorstellung, dass die Nähe oder die Berührung der Göttin, wie diejenige der Nymphen[1] und der Geister[2] Krankheit, Irrsinn bewirke.[3] Sie hat das unmittel-

---

[1] Vergl. *νυμφόληπτος.* AWF. 36.

[2] Vergl. den Nachweis von E. Rohde (Gr. Roman S. 387), dass gleich unserem 'Elfenschlage' (Grimm Myth. 429) der Schlag eines Gespenstes in den ephesischen Geschichten des Xenophon v. Ephesus die *ἱερὰ νόσος* zu wege bringe, und dass auch Hippokrates I S. 593 (Kühn) die *ἔφοδος ἡρώων* (Verstorbener) als Ursache derselben Krankheit nenne.

[3] Denselben Sinn haben die lat. Worte cererosus, cerritus d. h. ein von Ceres bethörter, gestörter, mit Irrsinn geschlagener Mensch, welche zu Ceres sich verhalten, wie lymphatus, larvatus zu lympha und larva, fulguritus auritus vestitus zu fulgur auris vestis

bare Zusammentreffen der Demeter mit den 'Ergriffenen' in Feld und Flur zur Voraussetzung und verräth dadurch antiken Charakter; auch ist ja bekannt, wie vielfach selbst in die jüngsten Ausläufer der griechischen Lexicologie Notizen von höchster Alterthümlichkeit sich gerettet haben.

Wir kommen zu der ältesten mythischen Erzählung über Demeter, welche uns überliefert ist, zugleich der einzigen, von der Homers Gedichte Kunde geben. Sie liefert nicht allein den vollgiltigen Beweis, dass Demeter von Hause aus nicht im Olympos, wohl aber im Saatfeld heimisch war, sondern sie bezeugt auch eine Auffassung, nach welcher dieselbe nicht sowohl Spenderin, als vielmehr Erzeugerin, Hervorbringerin der Kornfrucht, des Getreidesegens war. In der Odyssee V 125 ff. beklagt sich Kalypso und führt mehrere Beispiele dafür an, dass die Götter die Liebesbündnisse der Göttinnen mit sterblichen Helden beneiden und hindern:

Als mit Jasion einst die schöngelockte Demeter
Eigenem Muth willfahrend auf dreimal geackertem Saatfeld
Ruht' in Liebe gesellt, nicht lang unkundig der That war
Zeus, der jenen erschlug mit geschleuderter Flamme des Blitzes.[1]

Hier wird auf eine weiter verbreitete Sage angespielt, deren Inhalt durch diese kurze Andeutung nicht erschöpft wurde und in anderen Erzeugnissen des epischen Gesanges ausführlicher dargelegt war. Ein solches Stück altepischer Poesie benutzte augenscheinlich noch der Verfasser der hesiodischen Theogonie in dem die Ursprünge der Heroen behandelnden Theile des Gedichtes. Aus demselben entnahm er den Stoff und theilweise den Ausdruck der Verse 969—971:

(vergl. Corssen Beitr. z. ital. Sprachk. Lpzg. 1876. S. 241). Nonius S. 31: Cerriti et Larvati, male sani et aut Cereris ira aut larvarum incursatione animo vexati. Vergl. Serv. zu Verg. Aen. VII 377. Glossar. Labb. (Festus 54 O. Müller): ceritus (l. cerritus) παρεμμανής, παρεμφάρακτος. Paulus Diac. 54: cerritus furiosus.

[1] Ὣς δ' ὁπότ' Ἰασίωνι ἐϋπλόκαμος Δημήτηρ,
ᾧ θυμῷ εἴξασα, μίγη φιλότητι καὶ εὐνῇ
νειῷ ἔνι τριπόλῳ· οὐδὲ δὴν ἦεν ἄπυστος
Ζεύς, ὅς μιν κατέπεφνε βαλὼν ἀργῆτι κεραυνῷ.

Siehe Demeter gebar, die heilige Göttin, den Plutos,
Als mit Jasios sie auf dreimal geackertem Brachfeld
Traulicher Liebe gepflegt in Kretas fruchtbarem Eiland.[1]

Die folgenden schleppend angehängten und durch Anakoluthie als Flickwerk gekennzeichneten VV. 972—974:

Ihn, der ein heilsamer geht durch Land und Meeresgewässer
Rings, den Begegnenden aber und wem in die Händ' er gelangt ist,
Den umhäuft er mit Gut und gewährt ihm Fülle des Reichthums.[2]

halte ich für den späteren Zusatz eines Interpolators, welcher den Plutos der vorgetragenen Fabel, den Dämon der Fruchtfülle, nicht zu unterscheiden wusste von dem Plutos der jüngeren Dichtung, der Personification des durch Handel, zunächst Kornhandel, erworbenen Kapitalreichthums.[3] Homer und Hesiod bieten uns zwei Varianten derselben Sage, keine gewährt die älteste und echte Fassung; doch scheint dieser die hesiodische Erzählung näher zu stehen, als die homerische. Schon in der Urform wird Plutos, der Sohn, enthalten gewesen sein; ohne ihn, um dessen willen die Verbindung der Eltern gedichtet wurde, würde der Sage die Pointe fehlen. Das dreimal gewendete Brachland ist der zur Saatbestellung fertig gemachte Acker (*γῆ τρὶς ἀροθεῖσα, ἡ κυρίως τρὶς πεπολημένη*). Die Alten umbrachen den Boden im Frühjahr, sobald er etwas abgetrocknet war, zum ersten Male, damit er der Sonne zugänglich werde. Zur Vertreibung des Unkrauts wurde im Sommer eine zweite Umpflügung vorgenommen, zur Saatbestellung im Herbst folgte die dritte Bearbeitung. Theophrast

---

[1] *Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐγείνατο, δῖα θεάων,*
Ἰασίῳ ἥρωϊ μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι
νειῷ ἔνι τριπόλῳ, Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ.

[2] *Ἐσθλόν, ὃς εἶσ' ἐπὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης;*
πᾶσαν ·τῷ δὲ τυχόντι καὶ οὗ κ' ἐς χεῖρας ἵκηται,
τόνδ' ἀφνειὸν ἔθηκε, πολὺν τέ οἱ ὤπασεν ὄλβον.

[3] Aehnlich urtheilte schon Schömann (Die Hesiodische Theog. S.279): 'Wenn aber Plutos sein (des Jasion) und der Demeter Sohn heisst, so denken wir dabei am natürlichsten zunächst an den durch den Segen des Ackerbaus gewonnenen Reichthum. Die Verse 972—974 fassen aber den Begriff in weiterem Umfange und verrathen, dass es dem Dichter nicht darum zu thun gewesen sei, sich strenge nur an den ursprünglichen Sinn zu halten.'

(hist. plant. VII 1) unterscheidet demgemäss den *ἄροτος χειμερινός*, *ἄροτος θερινός* und *ἄροτος τρίτος ὁ μεταξὺ τούτων*. Palladius setzt an: Jan. 3. agros proscindere, Juni 1. iterare, Sept. 1. tertiare.[1] Auf dem Boden des Ackers also umarmt Demeter zur Zeit, wann die Saat in die Erde geht, einen Dämon Jasios oder Jasion. Diese beiden Namensformen verhalten sich wie *Τιμάσιος* zu *Τιμασίων*, *Νικήσιος* zu *Νικησίων*, d. h. die zweite ist eine hypokoristische Weiterbildung der ersten, und diese wiederum entweder die Koseform eines verlorenen Vollnamens bezw. nach Analogie einer solchen (vergl. *Τιμησίθεος*, *Τιμασίπολις*, *Νικησίδικος*) gebildet, oder sie ist die Substantivirung eines Adjectivs nach Art von *Λύσιος*. Das Etymon liegt noch nicht hinlänglich klar: *ἱέναι* und *ἰάομαι* versagen (s. Düntzer Zs. f. vgl. Spr. XIV 201 ff.); am wahrscheinlichsten darf an *ἰαίνω* erregen, beleben, erfrischen, wärmen, erfreuen gedacht werden trotz des von Düntzer a. a. O. dagegen geltend gemachten sprachlichen Bedenkens,[2] so dass Jasios in irgend einer Weise und in irgend welcher Schattirung der Bedeutung den Begriff des Erregers, Belebers ausdrückt. Dieses Paares Sprössling ist Plutos, der Dämon der Erntefülle (AWF. 244 ff.), über den ich mich weiter unten ausführlicher auslassen werde. Die Sage muss, ihrer Conception nach, hinter Homer und Hesiods Quelle zurückreichen, da beide aus dem Dämon Jasios schon missverständlich einen Sterblichen machen,[3] Hesiod, indem er ihn einen Heros nennt, Homer, indem bei ihm die Fabel in dem Tode desselben durch den Blitzstrahl des Zeus weiter gesponnen ist. Wer dieses Motiv zuerst einführte, mag von der Ueberzeugung ausgegangen sein, dass ein Mensch, der mit Göttern geruht, sterben müsse[4] (vergl. Semele). Bewahrt die hesiodische Fassung die ältere Namensform Jasios, so könnte die

---

[1] Vergl. Thaer im Philol. XXIX (1870) 592.

[2] Vergl. Pott, Zs. f. vgl. Spr. VI 336 IX 204. Fick Gr. Personenn. S. 38. WB. d. indog. Spr.[3] II 33.

[3] Vergl. Welcker Gr. Götterlehre I 693: 'Mythisch sind alle drei (Endymion, Orion, Jasion) zu Sterblichen geworden. Zuerst oder an sich ist auch Jasion nur ein Gedanke.'

[4] Welcker a. a. O.

Localisirung auf Kreta in ihr ein in der ältesten Mythengestalt noch nicht enthaltener Zug gewesen sein,[1] war es aber nicht nothwendig. Die Sage von der Buhlschaft der Demeter in den Furchen des Ackerfeldes gab ohne Zweifel zur Errichtung eines Heiligthumes der Demeter Chamyne in Olympia Veranlassung, deren Bedeutung zu Pausanias Zeit längst vergessen war, so dass die abenteuerlichsten Periegetenfabeln über diesen Namen in Umlauf kamen (Pausan. VI 21, 1). Wie die dargelegten Eigenschaften der Demeter im Keime noch eine Reihe anderer Ideen in sich schliessen, die im Cultus zu fruchtbarer Entwickelung gelangten, wird weiterhin auszuführen sein. Dahin gehört die Beziehung auf das Leben, das Wachsthum und die Fortpflanzung der Menschen, der Charakter der Mütterlichkeit und der Einfluss auf die Veredelung und Sittigung der Lebensweise.

Die Göttin Gaia (Gê) war eine kosmogonische Potenz, der Erdboden als die Urmutter und Nähramme alles Lebendigen (*πάντων μήτηρ, παμμήτειρα*), Demeter ausschliesslich Herbeiführerin, Urheberin oder Gebärerin der Culturfrucht. Erst dem theologischen Systeme der Orphiker war es aufbehalten beide gleichzustellen, und viele Philosophen und Dichter der späteren Zeit folgten ihnen in dieser Combination nach.[2] Diese Identificirung lag bei vernünftelnder Deutung sehr nahe, da die Gaben, welche Demeter spendet, einen Theil der Güter ausmachen, welche Gaia gewährt, weshalb uns bei beiden zum Theil dieselben Beiwörter begegnen (*ἀνησιδώρα, πολυφόρβη, ἀγλαόκαρπος, εὔκαρπος, φερέσβιος, καρποφόρος — καρπούς ἀνίει*). Es hat sich deshalb unter unseren Mythenforschern

[1] Alle übrigen Sagen von Jasion, namentlich die Verflechtung desselben in die Tradition von Samothrake und Troja haben lediglich die homerisch-hesiodischen Andeutungen zum Ausgangspunct.

[2] Preller Dem. u. Perseph. 30—35. Muir Original Sanskrit Texts V. 24—29. Lobeck Aglaoph. 537. Theodoret. Therap. III 771: *Δήμητρα τὴν γῆν καὶ Ὀρφεὺς καὶ ἄλλοι προσονομάζουσι.* Orph. bei Diod. Sic. I 12:

Γῆ μήτηρ πάντων, Δημήτηρ πλουτοδότειρα.

Eurip. Bakch. 275:

Δημήτηρ θεά·
Γῆ δ' ἐστίν, ὄνομα δ' ὁπότερον βούλει κάλει.

die Ueberzeugung als die herrschende Bahn gebrochen, obwohl das griechische Nationalbewusstsein in der älteren Zeit zwischen Demeter und Gê einen Unterschied machte, sei die erstere ihrer Grundidee nach doch nichts anderes als der zur Göttin erhobene productive Erdboden, nur in engerem Sinne als Ackerland gedacht. Und dieser Auffassung scheint für den ersten Blick nicht allein eine indische Analogie,[1] sondern noch mehr die Jasionsage Unterstützung zu gewähren. Denn für jenes Wesen, welches im Zeitpuncte der Saatausstreuung den Lebenskeim der Erntefülle (Plutos) in sich aufnimmt, drängt sich die Deutung auf das Ackerfeld selbst unwillkürlich auf. Doch nicht immer deckt sich die zunächstliegende Auslegung einer Tradition mit deren wirklichem oder ursprünglichem Gedankeninhalt, und einer tiefer gehenden Betrachtung offenbart sich oft ein ganz anders gearteter Zusammenhang. Es muss daher erinnert werden, dass die Deutung der Göttin auf das Numen der Ackerkrume nicht die einzige ist, welche die Jasionsage zulässt. Gê und Sîtâ machen die Saat aus dem Boden aufgehen und werden ausschliesslich dadurch zu Nahrungsspenderinnen, während es für Demeter charakteristisch ist, dass sie (schon bei Homer Il. V 500) in allen einzelnen Phasen der Entwickelung und des Schicksals der Getreide-

[1] Neben Pṛithivî der Allmutter Erde = Gê (auch wie diese mit dem Himmel verbunden, Rigv. VI 51: Dyaush pitaḥ Pṛithivi mâtar = Ζεῦ πάτερ Γῆ τε μῆτερ) kennt der Veda eine Göttin Sîtâ d. i. die Ackerfurche. Mit Ausnahme etwa der leuchtenden Morgenröthe tritt uns keine andere Gottheit des Veda in einer so plastischen Gestalt, als eine so äusserst lebendige Personification entgegen. Sie heisst schwarzäugig, braun, an allen Gliedern strahlend, mit Lotos und Aehren und mit goldenem Kranze geschmückt, die herrliche, gütige, goldene Gemahlin des Regengottes Parjanya oder des Donnerers Indra. Die tennumkränzte Urvarâ (das Saatfeld) heisst ihre Schwester. In Dank und Liebe weiht der Fromme nahrungwünschend ihr Lobpreisung und Opfer. Sie ist die reiche ('du bist Reichthum'); man ruft sie an, mit Nahrung herbeizukommen. Ihre älteste Erwähnung enthält das Lied Rigv. IV 57, 6. 7. Grassmanns Uebers. I S. 537 n. 353: 'O reiche Furche, sei du uns nahe, wir verehren dich, damit du uns segensreich, damit du uns fruchtreich seiest. Es möge Indra in die Furche hineingreifen.'

pflanze des Amtes zu warten hat. So erscheint sie zwar auf dem Saatfelde und inmitten desselben hausend und wirkend, aber nicht in dem Erdreich, unter der Oberfläche desselben. Dieser feststehende, durchgehende und eingreifende Charakterzug verlegt die Thätigkeit der Demeter in einen ganz anderen Schwerpunct, so dass man Bedenken tragen muss, unbedingt und zweifellos ihn aus einfacher Weiterbildung und Verschiebung des Begriffes der productiven Erdgöttin abzuleiten, sondern berechtigt sein wird, die Frage aufzuwerfen, ob er nicht vielmehr als Anzeichen eines nicht nur quantitativ sondern auch qualitativ verschiedenen Begriffsinhalts zu gelten habe. Wer könnte leugnen, dass die in Rede stehenden Machtbeweise so wie alle übrigen überlieferten Wesenszüge der Göttin, ihr Einfluss auf das Wachsen, Blühen, Reifen sammt den daraus abgeleiteten Hilfsleistungen bei der Erntearbeit, sich befriedigend erklären würden, wenn es ihre ursprüngliche Bestimmung war, das Lebensprincip, die causa efficiens, der cerealischen Vegetation auszudrücken?[1] Auf der Vorstufe ihrer geschichtlichen Erscheinung die immanente Psyche des Halmenvolks, wäre nach dieser Auffassung Demeter nächstdem zur Beherrscherin und Vorsteherin ihres Naturgebietes und der darauf bezüglichen menschlichen Verrichtungen geworden, sie wäre Hervorbringerin, Erzeugerin der Früchte als Personification der in den Pflanzen innewaltenden Triebkraft. Vermählt sich nicht diese bereits, wenn das Korn in die Erde gesenkt wird, mit den von aussen kommenden belebenden Einflüssen, um endlich als Kind das neue Korn, den Erntesegen, zu gebären? So fügt sich auch dieser Vorstellung ungezwungen der Jasionmythus, den wir durch nichts genöthigt sind derb realistisch zu deuten. Welche von beiden Möglichkeiten die annehmbarere sei, lässt sich — wenn überhaupt — so doch an dieser Stelle noch nicht endgiltig entscheiden. Allein das älteste historische Zeugniss, jene Formel *Δημήτερος ἀκτή*

---

[1] Dies war u. a. auch die Auffassung Ovids (Fast. I 673):
Officium commune Ceres et Terra tuentur:
Haec praebet causam frugibus, illa locum.

(o. S. 225 ff.) spricht zu Gunsten der zuletzt vorgetragenen Annahme und schliesst seinerseits die den Schössling von sich weg emporsendende, in ihren Tiefen ruhig verharrende Erdgöttin aus, da auf diese die Auffassung nicht zutrifft, dass Demeter das oben im Lichte spriessende, wachsende, reifende Getreide mit sich bringt, Führerin und Begleiterin desselben auf seinem Werdegange ist.

§ 4. DEMETER ERINYS UND DEMETER MELAINA.

Ein ansehnlicher Theil der neueren Mythologen hat geglaubt, die älteste Gestalt der Demeter, eine weit ältere als die homerische, in zweien arkadischen Localsagen nachweisen zu können. Letztere sind sogar das Fundament eines grossen Baues und der Ausgangspunct einer wissenschaftlichen Richtung geworden, welche seit einem Vierteljahrhundert die Geister beherrscht, und sie haben dadurch für die Forschung eine Bedeutsamkeit gewonnen, die sie ihrem inneren Werthe nach nicht beanspruchen können. Dieser Umstand nöthigt uns, ihnen eine ausführlichere Erörterung zu widmen, als unter anderen Umständen gerechtfertigt gewesen wäre. Es wird dabei unseres Amtes sein, eine längst gefundene, aber halb verschüttete Wahrheit ans Licht zu ziehen, von Irrthümern zu reinigen und vollends klar zu stellen.

In der Nähe der Stadt Thelpusa in Arkadien mündet am linken Ufer des Ladonflusses ein kleiner Bach, an welchem einst die Stadt Onka gelegen sein sollte, neben der ein nach derselben benannter Hain, Onkeion, die Heiligthümer des Apollon Onkaiatas und der Demeter mit dem Beinamen Erinys umschloss.[1] Von demselben erzählt Pausanias VIII 25 die folgende Sage. König Onkos habe hier geherrscht, ein Sohn Apollons. Als Demeter umherirrte, ihre Tochter zu suchen, sei Poseidon ihr begehrlich genaht. Da verwandelte sie sich in ein Ross und ging mit

[1] E. Curtius Peloponnesos I 371.

den Stuten des Onkos auf die Weide. Poseidon aber, den Betrug erkennend, verfolgte sie und begattete sich mit ihr als Hengst. Anfangs ereiferte sich Demeter über das Geschehene, hernach aber liess sie den Zorn fahren und es gefiel ihr sich im Ladon zu baden. Wegen des Zornes erhielt sie den Beinamen Erinys; denn zürnen heisst bei den Arkadern *ἐρινύειν*; vom Bade aber nannte man sie Lusia. Vom Poseidon gebar sie eine Tochter, deren Namen die Thelpusäer Uneingeweihten nicht sagen dürfen, und das Ross Areion. Deswegen sei Poseidon bei ihnen zuerst Hippios benannt worden.

Diese Sage ist in Wahrheit von den Thelpusäern Jahrhunderte hindurch geglaubt worden. Das beweisen zunächst einige Silbermünzen, die einen Demeterkopf mit Ohrgehäng und Halsband und schlangenartig gelockten Haaren, auf dem Revers ein springendes Ross mit der Ueberschrift *ΕΡΙΩΝ* und der Unterschrift *Θ*.[1] zeigen.[2] Jener Kopf war unzweifelhaft eine Nachbildung des Bildnisses der Demeter Erinys, welches Pausanias in der Cella ihres Tempels sah. Dasselbe war gleich demjenigen der Lusia von Holz und trug in der Rechten die cista mystica, in der Linken eine Fackel. Beide Statuen hatten jedoch Gesicht, Hände und Füsse aus parischem Marmor. Schon Kallimachus kannte die Sage von der Geburt einer Tochter und wahrscheinlich auch des Rosses Areion durch Demeter Erinys.[3]

Gleichzeitig mit Kallimachus nennt auch Lykophron

[1] Auf einem Exemplare (in der Sammlung des Herrn Six zu Amsterdam) *Θελ*.

[2] Theodor Bergk in Gerhard arch. Ztg. Sept. 1847 Beil. 36 und Bulletino dell' Inst. 1848 S. 136 erkannte zuerst in dem springenden Rosse den Areion (*ΕΡΙΩΝ*), in dem *Θ* die Anfangsbuchstaben von *Θέλπουσα*. Mehrfach (z. B. von Curtius Peloponn. I 396) angezweifelt ist diese Deutung neuerdings siegreich bewährt durch Imhoof-Blumer in Sallet Zs. f. Numism. I 125—133.

[3] Tzetzes zu Lycophr. 1225: *Δημήτηρ Ἐρινὺς τιμᾶται, ὡς καὶ Καλλίμαχος·*

Τὴν μὲν ὅ γ' ἐσπέρμηνεν Ἐρινὺς Τιλφωσαίῃ

(l. *Τελφουσσαίῃ*). Vergl. Schneider Callimachea II S. 456 (Fr. 207) u. S. 68.

(Alex. 153. 1040. 1225) den Poseidon und die Demeter Erinys als Eltern des Areion. Bereits 150 Jahre früher wusste Antimachus, der ältere Zeitgenosse des Platon, davon, und noch vor ihm muss die Localsage, litterarisch fixirt, in irgend eine Bearbeitung des thebaischen Sagenkreises Aufnahme gefunden haben, da der zu Kolophon in Lydien wohnhafte Dichter nicht der Erfinder oder der Aufzeichner dieser Geschichte aus mündlicher Ueberlieferung war, sondern dieselbe gleich dem übrigen Stoff seiner Thebais aus schriftlicher Quelle schöpfte, deren seiner Vernunft anstössige Angabe von der Geburt des Rosses durch Demeter[1] er auf rationalistische Weise durch vaterlose Geburt aus der Erde beseitigen zu müssen glaubte.[2]

Eine nah verwandte Sage hatten die Phigalenser. Dreissig Stadien von Phigalia lag der Berg Elaïon; in diesem befand sich eine Höhle, welche der schwarzen Demeter (Demeter melaina) eignete. Vor der Höhle stand inmitten eines von einer Quelle durchrieselten Eichenhaines ein Altar, die Stätte eines jährlich im Herbst begangenen Erntedankopfers (o. S. 233). Von dieser Demeter erzählten die Ortseinwohner ebenfalls, dass Poseidon ihr nach-

---

[1] Dass sein Gewährsmann diese Angabe machte, geht aus der Bezeichnung des Locals als *ἔδεθλον* der Demeter Erinys hervor. Diese Verbindung zweier Göttinnen zu einem Begriffe war also schon vorhanden. Da Areion, wie wir sehen werden, als Sohn der Erinys nach Thelpusa kam und noch nach Antimachus als Sohn der Demeter-Erinys allgemein galt, muss er schon vor ihm in letzterer Eigenschaft bekannt gewesen sein. Preller ist daher im Irrthum, wenn er Dem. u. Perseph. S. 150 Antimachus den ältesten Zeugen, S. 156 den Erfinder der Sage von der Geburt des Areion in Thelpusa nennt und erst nach seiner Zeit aus der von ihm als Mutter des Rosses eingeführten Gê die Demeter Erinys durch Missverständniss entstehen lässt.

[2] Die beiden von Pausanias VIII 25, 5; 3 aufbewahrten Fragmente der Thebais des Antimachus lauten:

a. *Ἄδρηστος Ταλαὼ υἱὸς Κρηθηϊάδαο*
πρώτιστος Δαναῶν εὐαινέτιω ἤλασεν ἵππω,
Καιρόν τε κραιπνὸν καὶ Ἀρείονα Θελπουσαῖον,
τὸν ῥά τ' Ἀπόλλωνος σχεδὸν ἄλσεος Ὀγκαίοιο
αὐτὴ γαῖ' ἀνέδωκε, πέβας θνητοῖσιν ἰδέσθαι.

b. *Δήμητρος τόθι φασὶν Ἐρινύος εἶναι ἔδεθλον.*

gestellt und sich mit ihr in Rossgestalt begattet habe. Beider Kind sei die Göttin, welche von den Arkadern Despoina genannt werde. Von der Geburt eines Rosses wussten sie nichts. Theils aus Unwillen über ihre Vergewaltigung, theils aus Schmerz über den Raub der Persephone habe Demeter ein schwarzes Gewand angelegt und sich in jene Höhle zurückgezogen. Sie sei darin lange Zeit verborgen geblieben, da verging jede Frucht der Erde und die Menschen starben vor Hunger, bis Pan zufällig auf dem Berge jagend das Versteck der Göttin entdeckte und sie darin auf einem Felsstücke sitzend antraf, in ein schwarzes Gewand gehüllt und statt des menschlichen Hauptes einen Pferdekopf tragend; worauf Zeus durch die Moiren sie zur Besänftigung ihres Zornes bewog. Aus diesem Grunde hätten die Phigalenser die Höhle geweiht und ein Bild von ihr aufgestellt, welches sie darstellte gerade so, wie Pan sie gefunden. In der einen Hand habe sie eine Taube, in der anderen einen Delphin gehalten, und Schlangen und andere Thiere seien an das mit langer Mähne versehene Rosshaupt angefügt gewesen. Die Göttin hiess 'die Schwarze', weil sie ein schwarzes Gewand trug. (Pausan. VIII 42, 2. 3). So lauteten zur Zeit des Antoninus Pius die mündliche Volkssage[1] über den Ursprung des Cultus der Demeter

[1] Michaelis und Conze haben beim Besuch von Phigalia an der Hand des Pausanias die Höhle im Elaïon wieder aufgefunden und schildern ihren schauerlichen Eindruck. Die Stelle des Demeterheiligthums nimmt heutzutage eine kleine Kapelle der Madonna ein, an deren Feste die Einwohner der Umgegend wie vor Alters zur Feier zusammenströmen. Man erzählt, am gegenüber liegenden Ufer der Neda sei ein hochheiliges Bild der Mutter Gottes gewesen. Als aber einst im Schlosse ein Bruder sich in seine Schwester verliebte, verliess die 'h. Jungfrau' aus Abscheu die Burg und schlug ihren Sitz in der erwähnten Grotte auf. (Annali dell' Instituto di corr. arch. 1861 S. 59). Die Reminiscenz an den Dienst der Göttin und den Incest mit dem Bruder (Poseidon) ist offenbar, nur ward die Frevelthat von dem verehrten Wesen auf ein fingirtes Liebespaar übertragen; aber fraglich bleibt es, ob der neue Cult und die neue Sage in ununterbrochener Folge die Tradition des Alterthums fortsetzen, oder irgendwann geübten gelehrten Einflüssen ihre Entstehung verdanken.

Melaina und die Aussagen über die damals gangbaren Vorstellungen von der letzteren, welche Pausanias von den phigalischen Bauern erfuhr, als er nach zweien aus einer schriftlichen Quelle ihm bekannten Bildern der Demeter, einem angeblich vor undenklichen Zeiten untergegangenen Schnitzwerk und einer späteren Erzstatue aus der äginetischen Schule sich erkundigte. Den litterarischen Bericht, den Pausanias seinen Fragen zu Grunde legte,[1] hat er uns ebenfalls aufbewahrt. Derselbe stammt allem Anscheine nach aus einem (periegetischen?) Werke der alexandrinischen Periode und gibt augenscheinlich die Legende wieder, welche zur Zeit des Verfassers von den Exegeten zu Phigalia, halbgelehrten Leuten, über die Entstehung der Statue von Onatas Hand und des Herbstopfers der Bürgerschaft (o. S. 233. 246) vorgetragen wurde. Ein erstes Bruchstück dieses Berichtes ist Pausan. VIII 5, 5 in die arkadische Königsgeschichte verwoben. Unter des Phialos, des Eponymen von Phigalia, (mundartlich Phialia)[2] Sohne Simos ging das alte Schnitzbild der Demeter Melaina zu Phigalia durch Feuer zu Grunde, zum Omen, dass derselbe bald sein Leben verlieren werde. Hierauf bezieht sich der von der mündlichen zur schriftlichen Quelle des Pausanias überleitende Satz VIII 42, 3: '*Τοῦτο μὲν δὴ τὸ ξόανον κτλ.* Wessen Werk nun dieses Schnitzbild war und auf welche Weise es die Flamme (*ἡ φλόξ* mit best. Artikel) verzehrte, erinnern sie (die von Pausanias danach befragten Phigalier) sich nicht mehr.' Und dann fährt VIII 42, 4 bis *τοῦ Μήδου* der Auszug aus dem litterarischen Gewährsmann fort: Als das alte Schnitzbild dahin war, weihten die

[1] Auf den Unterschied der mündlichen Quelle des Pausanias von der schriftlichen zuerst mit treffenden Gründen hingewiesen zu haben, ist das Verdienst E. Petersens (Kritische Bemerkungen zur Geschichte der griechischen Kunst. Plön 1871). Schon die äussere Form (rein historische Darstellung in directer Rede) scheidet die Mittheilungen aus dem Buch von denjenigen aus dem Volksmund (*κατὰ ταὐτὰ φασιν οἱ Φιγαλεῖς νομίζουσιν — λέγουσιν — φασὶν οἱ Φιγαλεῖς — φασὶν* — mit folgender indirecter Rede).

[2] Oder Phialeia. Curtius Peloponnesos I 343 n. 27. Bursian Geographie von Griechenland II 251.

Phigalier kein anderes und vernachlässigten auch grossentheils die Fest- und Opfergebräuche, bis endlich Unfruchtbarkeit über das Land kam und die Pythia, bei der sie Hilfe suchten, ihnen den Rath gab, die Höhle, in der sich die rossvermählte Demeter versteckte, (ἱπολεχοῦς Δηοῦς κρυπτήριον ἄντρον) aufs neue mit göttlichen Ehren zu schmücken und die zürnende Göttin durch Opferspenden des ganzen Volkes (πανδήμοις λοιβαῖς) zu versöhnen.[1] Jetzt bestellte man bei dem äginetischen Bildhauer Onatas[2] eine Erzstatue, welche dieser theils nach einer Zeichnung des älteren Cultbildes, theils nach einem Traumgesichte vollendete, und die Göttin wurde weit mehr als früher in Ehren gehalten.

Vornehmlich um das Kunstwerk des Onatas zu sehen, besuchte Pausanias auf seiner Wanderung Phigalia; kein Lebender entsann sich der Existenz desselben; nur ein hochbetagter Greis wusste zu sagen, dass drei Menschenalter vor ihm ein Felsstück von der Decke der Höhle herabgefallen sei, und er hatte gehört oder er vermuthete nur, ohne damit das einstige Vorhandensein bezeugen zu wollen, dass dadurch das von dem Fragesteller erwähnte Bildwerk zertrümmert und verschüttet sei. Die Beschaffenheit des Gesteins überzeugte zwar Pausanias sowie die neueren Reisenden Michaelis und Conze durch den Augenschein von der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit eines derartigen Hergangs. Dennoch ist die Aussage jenes Greises schwerlich als historisches Zeugniss verwendbar. Für die Existenz eines dem alten Aegineten zugeschriebenen Erzbildes in der Diadochenzeit besitzen wir dagegen in dem litterarischen Gewährsmann des Pausanias einen Bürgen, dessen Glaubwürdigkeit nichts dadurch verliert, dass er der einzige ist. Für sich betrachtet — wie billig ist — geben seine Worte keinerlei Aufschluss über die Gestalt, welche der Künstler der Göttin verlieh, nur soviel geht aus der Combination oder Tradition, dass

[1] Der Orakelspruch verräth sich durch Ton und Sprache als archaisirendes Machwerk alexandrinischer Gelehrsamkeit.

[2] Des Sophokles Zeitgenossen um 460 v. Chr.

Onatas ein uraltes Cultbild — über dessen Aussehen uns der Autor ebenso wenig eine nähere Andeutung gewährt — zum Muster nahm, wohl mit Sicherheit hervor, dass seine Darstellung ein archaisches Gepräge trug und an die hie und da erhaltenen Götterbilder erinnerte. Nach allen kunstgeschichtlichen Analogien aber muss man die Form des Erzbildes als rein anthropopathisch ohne Zusatz thierischer Gliedmassen voraussetzen.

Wenn die Einwohner von Phigalia auf die Anfragen des Pausanias einerseits leugneten, jemals etwas von dem Kunstwerk des Onatas gehört zu haben, andererseits aber erzählten, Demeter habe mit einem Pferdekopf ausgerüstet in der Höhle auf einem Steine gesessen und sei so in einem Götterbilde (Agalma) dargestellt gewesen, das zu unbekannter Zeit und auf unbekannte Weise sein Ende fand, so ist es klar, dass sie in der Thatsache des ehemaligen Vorhandenseins einer Bildsäule eine dunkle Erinnerung eben an die Statue des Onatas (nicht an das der gelehrten Mythologie angehörige *ξόανον* der Urzeit) festhielten, dass sie aber die Einzelheiten der Beschreibung grösstentheils aus den näheren Umständen entnahmen, mit welchen die fruchtbare und leicht entzündliche Einbildungskraft des Volkes die Sage von der Vermählung des Poseidon Hippios mit Demeter und von dem Verborgensein der letzteren in der Grotte ausgeschmückt hatte,[1] während es andererseits nicht mehr als wahrscheinlich ist, dass sich auch einzelne Erinnerungen an die von Onatas gewählte Darstellung der Göttin mit dem aus der Sage fliessenden Phantasiebilde derselben verwirrten und verwoben.[2] Das erstere Element werden wir in dem Semitheriomorphismus des Götterbildes, das letztere in den demselben beigelegten Attributen Taube und Delphin, vielleicht auch in den nur ganz äusserlich dem Pferdekopf angefügten Schlangen und anderen Thieren vermuthen dürfen. Denn diese stören die Harmonie der poetischen Conception, jene verrathen sich als Bestandtheile einer beschreibenden Schilderung und lassen

[1] Petersen a. a. O. 39.40. Overbeck Gr. Kunstmyth. III (II 4 411.
[2] Petersen a. a. O. 41. Overbeck a. a. O.

sich am besten erklären, wenn sie aus der wirklichen Anschauung einer objectiven Vorlage entstanden sind. Der Delphin war ein allbekanntes Attribut des Poseidon, die Taube der Vogel Aphroditens. Auf der schönen Kamee des Tryphon (Millin Myth. Gal. D. A. Taf. XLI 198) tragen Eros und Psyche auf dem Gange zum Brautbett je eine Taube gerade so in der Hand, wie hier Demeter; Buhlerinnen weihten ihrer Göttin marmorne Tauben als Votivbilder. So mochte Onatas an seinem durchweg menschlichen Demeterbilde durch Vereinigung dieses Fisches und dieses Vogels in den Händen der Göttin symbolisch die Sage von der Buhlschaft derselben mit Poseidon zum Ausdruck bringen, ohne die Gesetze der Schönheit zu verletzen. Den Schlangen aber, die dem Pferdekopf fremdartig sind, könnte die Erinnerung an eine Darstellung zu Grunde liegen, welche den Kopf des Erzbildes der Göttin zu Phigalia, ähnlich wie den der thelpusischen Demeter, von Schlangen oder schlangenartigen Haaren umlockt zeigte. In diesem Falle müsste man freilich annehmen, dass der Künstler seine Demeter als Erinys darstellen wollte, dass die Sage von Phigalia eine Sprossform der thelpusischen war und zu seiner Zeit noch deutliche Spuren davon aufwies, endlich dass Onatas — falls die Ueberlieferung wirklich ein Recht hatte, ihn als Urheber des Erzbildes zu bezeichnen — sich auffallend schnell beeilt hatte, die so eben durch Aeschylus Eumeniden aufgebrachte theatralische Charaktermaske der Erinyen ins Plastische zu übertragen. Wie dem nun auch sei, Pausanias hatte von den so eben besprochenen Verhältnissen keine Ahnung; er machte den Schluss, ein Götterbild so geartet wie das von seinen Fragebeantwortern geschilderte könne nur ein Schnitzbild gewesen sein, er identificirte es demnach mit dem unter Simos verbrannten *ξόανον* seiner schriftlichen Quelle und machte aus dem *ἄγαλμα* ein *ἄγαλμα ξύλον*.

Nennen wir die Volkssage A, die Exegetenfabel des schriftlichen Berichtes B. Bei dem Vergleiche beider ergibt sich, dass die wesentlichen Bestandtheile der ersteren schon damals im Volksglauben vorhanden gewesen sein müssen, als die letztere aufkam, da die Bezeichnung

Phigalias als 'Verbergungshöhle der rossvermählten Demeter' (Tropus des Theils für das Ganze) auf sie als auf eine allbekannte Sache anspielt und zugleich den Cult dieser Göttin als die charakteristische Merkwürdigkeit der Ortschaft erscheinen lässt. Doch auch noch andere Züge, z. B. der Misswachs als Folge der Flucht in die Grotte und Ursache der Einrichtung des Gottesdienstes, müssen nothwendig zum Bestande der alten Sage gehört haben. So wird offenbar, dass B im Ganzen jünger war als A, und das Motiv der Unfruchtbarkeit als Anlass zur Weihung des Götterbildes daher entlehnte. Nachdem wir bisher die äussere Beglaubigung der Zeugnisse für die beiden Demetersagen von Thelpusa und Phigalia in Betracht gezogen haben, darf nunmehr in die Prüfung ihres Inhalts eingetreten werden. Dieser Untersuchung, welcher zuerst L. Preller in seinem Buche Demeter und Persephone Hamburg 1837 S. 149—171 die Fackel angezündet hat, ersteht ein sicherer Gewinn bei der Beachtung gewisser Thatsachen aus der geschichtlichen Entwickelung des griechischen Epos.

Das Epos, wo immer es sich entfaltete, liebt es dem ritterlichen Haupthelden als treuen Begleiter ein Ross beizugesellen, welches, als Abkömmlung oder als Geschenk übernatürlicher Mächte mit Wunderkräften ausgerüstet, seinem Besitzer ungewöhnliche Thaten vollbringen hilft. Des Peleus und Achilleus unsterbliche Rosse waren eine Gabe Poseidons (vergl. AWF. 100 ff.) und Geburten einer Harpyie. Auch Adrastos, der Anführer der Sieben, welche den Zug gegen Theben unternahmen, musste ein solches Ross führen; die vorhomerische Dichtung hatte dasselbe einfach als Kriegsross, Streithengst, Areiôn (Kosenamen von Areios, dem Ares geweiht) bezeichnet (vergl. Preller Griech. Myth. I³ 484) und ganz unbestimmt göttlichen Ursprung ihm zugeschrieben,[1] falls nicht schon damals derselbe, der Sage von

[1] Il. XXIII 346:

Οὐδ' εἴ κεν μετόπισθεν Ἀρείονα δῖον ἐλοῦνοι,
Ἀδρήστου ταχὺν ἵππον, ὃς ἐκ θεόφιν γένος ἦεν.

den Rossen des Peleus entsprechend, näher dahin bestimmt wurde, dass Poseidon Hippios und eine Harpyie die Eltern des Areion gewesen seien.[1] Poseidon tritt in dieser Genealogie als Vater auf, weil die Rosse seine Schöpfung sind, die Windsbraut als Mutter soll die Schnelligkeit des Heldenrosses motiviren. In dieser Eigenschaft rettete nach der alten Thebais Areion den Adrastos, als dieser von Theben fliehen musste,

'Hüllend in Trauer den Leib, auf dem dunkelgemähnten Areion'.[2]

Hesiod eignete sich die Figur des Areion aus den Liedern des thebaischen Sagenkreises an und stattete den Herakles damit aus, der bei ihm in Thessalien im Haine des pagasäischen Apollon sich dieses Heldenrosses gegen Kyknos bedient. (Sc. Her. v. 120). Die kyklischen Bearbeitungen der Thebais nahmen in der Genealogie des Areion eine kleine Veränderung vor, indem sie ihn von Poseidon und einer der Erinyen erzeugt sein liessen,[3] um nachdrücklich hervorzuheben, dass er im Dienste der Rachegöttinnen stehe, welche das Haus des Labdakos dem Untergange geweiht haben.[4] Indem nun zugleich die Dichtung Hesiods herangezogen und die Erinys der Adrastossage mit der Tilphossischen Erinys, welche den Drachen des Kadmos zeugte, combinirt wurde, nahm die Sage des Areion in der kyklischen Thebais folgende Gestalt an. (Schol. zu Il. XXIII 346: *ἡ ἱστορία παρὰ τοῖς κυκλικοῖς*): Poseidon zeugte mit der Erinys an der

---

[1] Vergl. Schol. Vict. zu Il. XXIII 346: *Οἱ δὲ νεώτεροι* (d. h. die vorkyklischen Bearbeiter der Thebais, s. Preller Dem. u. Perseph. 155 Anm. 29) *Ποσειδῶνος καὶ Ἁρπυίας αὐτὸν γενεαλογοῦσιν.*

[2] Pausan. VIII 25, 5: *Ἐν δὲ τῇ Θηβαΐδι, ὡς Ἄδραστος ἔφευγεν ἐκ Θηβῶν·*

Εἵματα λυγρὰ φέρων σὺν Ἀρείονι κυανοχαίτῃ.

[3] Schol. Vict. zu Il. XXIII 346. S. 613 Bekk: *Οἱ δὲ ἐν τῷ κύκλῳ Ποσειδῶνος καὶ Ἐρινύος (Ἀρείονα γενεαλογοῦσιν).* Hesych. s. v. *Ἀρίων: Ἀρίων, ὁ ἵππος, Ποσειδῶνος υἱὸς καὶ μιᾶς τῶν Ἐρινύων.*

[4] Vergl. auch Welcker Gr. Götterlehre II 491. 492: Die Tilphossische Erinys kann als die dämonische Erinys nach ihrer umfassenden Bedeutung gar wohl auf die Eigenschaft des Arion, Helden im Flug zur Rache zu tragen, bezogen werden.

Quelle Tilphusa nahe bei Onchestos in Böotien das Ross Areion, welches zunächst in den Besitz des Kopreus, d. i. des Viehhofbesitzers (vergl. κόπρος in der Bedeutung Viehstall, Misthof Il. XVIII 575. Od. X 411), Königs von Haliartos, der Nachbarstadt von Onchestos, gelangte, von diesem an Herakles und endlich in dritter Hand an Adrastos kam.

Adrastos war ein peloponnesischer Fürst. Was Wunder, dass der Gleichklang des böotischen Ortsnamens Tilphusa und Onchestos mit den arkadischen Telphusa (Thelpusa) und Onka (o. S. 244) die Einwohner der letzteren Gegend zu der Meinung veranlasste, der Schauplatz der Begebenheit sei eigentlich bei ihnen zu suchen, der Areion sei im Haine Onkeion von der Erinys geboren; Onkos d. h. der Eponymus des Onkeion sei der erste Eigenthümer des Heldenrosses gewesen; von ihm erbat es Herakles, um es als Streithengst auf dem Eroberungszuge nach Elis zu gebrauchen; Herakles aber schenkte es an Adrast! (Pausan. VIII 25, 5. Vergl. Antimachus o. S. 246). Man sieht hier die epische Ueberlieferung der kyklischen Thebais so zu sagen wörtlich auf das fremde Local übertragen. Der thelpusische Areion war also genau derselbe wie der Areion Homers und Hesiods, d. h. ein Gebilde dichterischer Kunst und keineswegs eine echte mythische Personification, mithin weit verschieden von dem Blitz und Donner tragenden Pegasos, der, auch ein Sprosse Poseidons, aus dem Haupte der Gorgo hervorsprang.

Im Haine Onkeion lag ein angesehenes Demeterheiligthum. Augenscheinlich gab dieser Umstand den Anlass, die Erinys der nunmehr daselbst localisirten Areionsage mit der Demeter zu verschmelzen. Ueber den Hergang und die nächsten Antriebe zu dieser Verschmelzung sind wir nicht unterrichtet. Es gibt mehrere Möglichkeiten, zwischen denen der Zustand der Ueberlieferung eine sichere Entscheidung kaum gestattet. Am nächsten liegt die Annahme, dass man einfach auf den Gedanken gerieth, das Wunderross werde, da es im heiligen Bezirk der Demeter geboren sei, auch eine Geburt der Cultgöttin gewesen sein, und dass man von

diesem Vordersatze aus auf Einheit der letzteren mit der Erinys weiter schloss. Wie leicht eine Verschmelzung zweier ganz heterogener mythischer Wesen in Folge bloss localer Identität ihres Cultorts vor sich ging, zeigt unwiderleglich das später noch zu besprechende Zusammenfliessen des Poseidon und des Erichthonios zur Göttergestalt des Poseidon-Erechtheus. Vielleicht war die Sage, dass Demeter bei der Begattung mit Poseidon die Gestalt einer Erinys angenommen habe,[1] ein Ueberbleibsel aus dem ersten Stadium des Verschmelzungsprocesses, der Revers des Satzes, die dem Rosse beiwohnende Erinys war wohl die Göttin des Haines selbst; dass Demeter Erinys Rossgestalt annahm, wäre dann eine jüngere Verunstaltung des Mythus. Doch bemerkt schon Rosenberg[2] mit Recht, dass darin ebenso gut ein euhemeristischer Deutungsversuch der voll ausgebildeten Sage von Thelpusa stecken könne. So wenig die Möglichkeit wird bestritten werden können, dass die Identificirung der beiden Göttinnen auf die angegebene Weise sich vollzog, bleibt es doch schwer begreiflich, wie im fünften oder sechsten Jahrhundert — und früher werden wir die Verpflanzung der Arionlegende von Böotien nach Thelpusa kaum ansetzen dürfen — der bereits hochentwickelte Schönheitssinn und das sittliche Gefühl der Griechen den Gedanken hätte aufkommen lassen, dass eine Göttin vom ethischen Gehalt der Demeter sich durch Vermählung mit einem Thiere befleckte, wenn nicht noch irgend ein ganz besonderer Umstand das Ineinanderfliessen der Furie und der Getreidegöttin begünstigte. Dagegen würde eine ausreichende psychologische Basis nachgewiesen sein, sobald es sich herausstellte, dass die Thierverwandlung und der Bund der Demeter mit dem thiergestalteten Gotte nicht eine Neuschöpfung, sondern Conservirung einer in älterer Zeit entstandenen Ueberlieferung gewesen sei, mit anderen Worten, dass schon in der localen Demeterlegende mehrere Stücke vorhanden waren, welche

[1] Tzetzes zu Lycophr. Alex. 153: (*Δημήτηρ*) *Ἐρινύϊ ὁμοιωθεῖσα μίγνυται Ποσειδῶνι.* Apollodor. III 6, 8: *Τοῦτον* (*τὸν Ἄρίονα*) *ἐκ Ποσειδῶνος ἐγέννησε Δημήτηρ εἰκασθεῖσα Ἐρινύϊ κατὰ τὴν ουνουσίαν.*

[2] Rosenberg Die Erinyen. Berlin 1874. S. 26.

mit der Tradition von der Erinys als Mutter des Areion zusammentrafen und die Attraction derselben bewirkten, dass also hier der nämliche Vorgang sich abspielte, den wir hinsichtlich der Vereinigung der Vorstellungen von Wodans wilder Jagd und Gabriels englischer Jagd BK. S. 251 und hinsichtlich anderer Volksüberlieferungen o. S. 111 beobachteten. Mehrere Anzeichen scheinen in der That dafür zu sprechen, dass bereits vor der Entlehnung der Areionsage Demeter zu Poseidon Hippios in vertrautem Verhältniss stehend, vielleicht sogar in Rossgestalt demselben sich hingebend gedacht war.

Die im Onkeion zu Thelpusa mit mystischen (wie es den Anschein hat, zu einer gewissen Zeit unter dem Einfluss der attischen Eleusinien in einigen Stücken reformirten)[1] Gebräuchen verehrte Tochter der Demeter Erinys stammte nicht aus der Areionsage, war also dem älteren Cultus an dieser Stätte entnommen und bereits der Demeter gesellt, ehe diese mit der Erinys zusammenwuchs. Man unterschied sie, das Kind des Poseidon, von der Kore-Persephone, dem Zeuskinde.[2] Es ist nicht abzuleugnen, diese Unterscheidung könnte erst in Folge ihrer Geburtslegende aufgenommen und letztere (die Vaterschaft des Poseidon mit eingeschlossen)

[1] Den Einfluss von Eleusis zeigt die Fackel in der Hand der Demeter, wenn nicht dieselbe, was unwahrscheinlich, ein Erbtheil der mit der Getreidegöttin verschmolzenen Erinys war, vielleicht auch die mystische Kiste in ihrer Linken (vergl. O. Jahn, Hermes III 328. Preller Dem. u. Perseph. 144 ff.). Die auffallende Aehnlichkeit in der Darstellung der Demeter und Despoina von Damophons Hand (um 370 v. Chr.) im Despoinaheiligthum bei Akakesion (Pausan. VIII 37) lässt vermuthen, dass auch die Statuen der Demeter Erinys und Demeter Lusia in Thelpusa etwa zur nämlichen Zeit in Folge einer damals geschehenen Erneuerung ihres Cultus mit Hereinziehung eleusinischer Elemente gefertigt seien.

[2] Diese Ansicht fand u. a. auch darin Ausdruck, dass man es für angezeigt gehalten hatte, in nächster Nachbarschaft des Onkeion noch einen besonderen der Demeter Eleusinia, der Kore und dem Dionysos nach attischem Ritus eingerichteten Mysteriendienst einzuführen (Pausan. VIII 25, 2), dessen Stiftung unzweifelhaft in eine jüngere Periode fällt als diejenige der (unreformirten) Mysterien der Demeter Erinys.

in allen Theilen ein Product der Verschmelzung ihrer Mutter mit der Erinys gewesen sein. Aber noch an mehr als éinem anderen Orte hatte man vom Poseidonskinde und von der Verbindung der Getreidegöttin mit dem Ross-Poseidon zu sagen. 1) In Phigalia wusste man nichts von der Erinys, nichts vom Areion, aber die rossverwandelte Demeter hatte sich mit Poseidon Hippios vermählt, und ihre Tochter hiess nicht Kore, sondern Despoina. 2) Auf dem Berge Alesion bei Mantineia zog sich ein Hain der Demeter die Höhen hinauf, und am südlichen Vorsprunge desselben lag das uralte Heiligthum des Poseidon Hippios. (Pausan. VIII 10, 2. Vergl. Curtius Peloponn. I 240. 268). 3) Zwischen der Akropolis von Lykosura und dem Berge Akakesion breitete sich terrassenförmig ein — wie Curtius (Peloponn. I 296) urtheilt — durch die Frömmigkeit der ihrem ältesten Glauben treuen Pelasgerstämme wohlerhaltenes grosses Heiligthum der Despoina aus, die daselbst sowohl mit sonstigem Opferdienst als mit Mysterien nach Art der Thesmophorien geehrt wurde. Diese Göttin, sagt Pausanias VIII 37, 6, verehren die Arkader mehr als andere Götter; sie ist nach ihrer Sage die Tochter des Poseidon und der Demeter und heisst allgemein Despoina, hat aber auch noch einen eigentlichen Namen, der nur den Eingeweihten bekannt ist. Sie wird unterschieden von Kore, der Tochter der Demeter und des Zeus, deren besonderer Name Persephone ist. Man brachte ihr — gerade so wie in Phigalia ihrer Mutter — Früchte von allen veredelten Bäumen in den Tempel, nur nicht von der Granate. Der letztere Umstand beweist, dass sie im Grunde des Wesens doch mit Kore-Persephone identisch war und dass auch hier Einfluss der eleusinischen Legende sich bemerkbar machte. Vor dem Haupttempel standen die Altäre der Demeter, der Despoina und der Göttermutter, im Inneren die mit Sessel und Fussbank aus einem Stein gearbeitete Gruppe der Demeter und Despoina, letztere mit Scepter und cista mystica; ihr zur Seite stand der Titan Anytos. Alles dies sind Beweise, dass auch hier eine Reformation des Cultus und zwar mit starker Beimischung orphischer Theologeme

Platz gegriffen hatte. Oberhalb des Tempels lag am Abhange des Burghügels das für die Mysterienfeier bestimmte Megaron der beiden Göttinnen, auf noch höherer Terrasse ein mit einer Steinmauer umhegter Hain der Despoina, und eine höchste Erhebung trug den Altar des Poseidon als des Vaters der Despoina. 4) An der von diesem heiligen Bezirk der Despoina nach dem Demeterheiligthum zu Andania führenden Landstrasse lag auf dem Kamme des Grenzgebirges zwischen Arkadien und Messenien als 'eine Station des heiligen Weges, der die pelasgischen Cultusstätten der grossen Göttinnen zu beiden Seiten des Gebirges mit einander verband' (Curtius Peloponn. II 135), das Hermaion 'Despoina' mit den Bildsäulen der Demeter und ihrer Tochter Despoina (Pausan. VIII 35, 2). 5) Endlich auch in der Altis zu Olympia sah man nahe dem Hippodrom und dem Altare des Poseidon Hippios einen Altar der Despoina (Pausan. V 15, 3. 4). 6) In Troizen grenzte der Tempel des Poseidon Phytalmios, dem die Erstlinge der Früchte dargebracht wurden (ᾧ καὶ καρπῶν ἀπάρχονται) an ein Heiligthum der Demeter Thesmophoros, das von Poseidons Sohn Althepos gegründet sein sollte (Pausan. II 32, 7. Plut. Thes. 6).[1] 7) Plutarch bezeugt Sympos. IV 4, 3 irgend woher gemeinschaftliche Verehrung des Poseidon und der Demeter in éinem Tempel; er erklärt diese Thatsache irrig daher, dass Salz, das Product der Meerfluth, und Brod die nothwendigsten Nahrungsmittel seien. 8) Als den Ackerbau schützende Götter nennt derselbe Schriftsteller neben einander Zeus Hyetios, Poseidon Phytalmios und Demeter Proerosia (Sept. sap. conv. 15). Letztere ist die in Athen am Feste der Proerosien, das mit den Pyanepsien zusammenfiel (AWF.

[1] Poseidons Priester hiessen hier wie in dem Filialcult von Halikarnass Ἀνθεάδαι, und als Sohn des Gottes wird Anthas genannt; Welcker Gr. Götterlehre II 684 meint aus dem Grunde, weil dieser Poseidon einst den Beinamen Blütenbringer (Antheus = Anthophoros) geführt haben möge. Wahrscheinlicher jedoch sind diese Benennungen Reflexe des alten Gaunamens Antheia, wie neben Poseidonias die Landschaft um Troizen ursprünglich hiess (vergl. Curtius Peloponn. II 433. 438).

239), angerufene Demeter. Ein Priester des Poseidon Phytalmios in Athen (ἱερεὺς Ποσειδῶνος φυταλμίου) wird durch eine Sesselinschrift bezeugt (Bulletino dell' Inst. 1862. 114). 10) Mit diesem Gotte war wohl ursprünglich identisch der Poseidon, welcher im Gau Lakiadai an der Brücke über den Kephissos auf dem heiligen Wege nach Eleusis das ἱερὰ συκῆ genannte Heiligthum mit Athene, Demeter, Kore und dem fruchtreifenden Zephyros theilte. Das Priesterthum daselbst verwaltete das Geschlecht der Phytaliden, das nach ätiologischer Sage auf einen Heros Phytalos, denselben, welcher angeblich aus Demeters Hand die erste Feige empfing, seinen Stammbaum zurückführte und am Erntedankfest der Pyanepsien und Oschophorien das Opfer für Aigeus im Theseion besorgte.[1] Der wahre Sachverhalt dürfte wohl dieser gewesen sein, dass hier Poseidon selbst einmal den Beinamen Phytalos führte und nach ihm die Familie der Phytaliden sich nannte, wie die Asklepiaden nach Asklepios, und dass eben dieselbe am Erntedankfest dem Poseidon Aigeus ein Opfer brachte, welches nachmals bei der Umdeutung des alten Naturfestes in historischem Sinne (AWF. 253) auf Theseus und seinen Vater Aigeus bezogen wurde. 11) Mit der in Eleusis unter sehr alterthümlichen Bräuchen ἐπὶ συγκομιδῇ κάρπων zu Ehren der Demeter, der Kore und des Dionysos begangenen Feier der Haloen war ein Aufzug zu Ehren des Poseidon (Ποσειδῶνος πομπή) verbunden.[2] 12) Nach Ahrens entsprach der samische vom Poseidon Ταύρειος benannte Monat Ταυρειών dem attischen Metageitnion d. i. August, ebenso der böotische nach Poseidon Ἱπποδρόμιος benannte Ἱπποδρόμιος (Rh. Mus. NF. 17, 332) sowie der nach Poseidon Ἵππιος benannte Monat Ἱππιών von Eretria dem Thargelion d. i. Juni (Ahrens a. a. O. 342), und der genannte Forscher sucht den Grund dieser Benennungen wohl mit Recht darin, 'dass die Verehrung des Poseidon Taureios

[1] Pausan. I 37, 1. Plut. Thes. 23. Vergl. O. Müller Prolegg. z. e. wissensch. Myth. 272. A. Mommsen Heort. 284.

[2] Bekker Anekd. Gr. I S. 385. Lexicograph Pausanias bei Eustathius zu Il. IX 530.

und Hippodromios diesen als den mit Demeter eng verbundenen Erntegott fasste.'

Aus vorstehenden Zusammenstellungen geht Folgendes hervor. Aus vier Orten in und bei dem wegen seiner Abgeschlossenheit an sehr alterthümlichen Ueberlieferungen reichen Berglande Arkadien (Phigalia, Mantineia, Lykosura; Olympia) wird die Verbindung des Poseidon Hippios mit Demeter ausdrücklich bezeugt; die allgemeine Bemerkung des Pausanias (o. S. 257) lässt diesen Götterverein auch noch für andere Orte, mindestens für das Hermaion 'Despoina' (o. S. 258) mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuthen. Glaubt man in éinem dieser Fälle die Sage von der thelpusischen Demeter Erinys und ihrem Bunde mit Poseidon als Ausgangspunct annehmen zu müssen, so ist man genöthigt es in allen zu thun, und umgekehrt, gibt man zu, dass die Vermählung des Poseidon Hippios mit Demeter in den genannten Orten ein von Thelpusa unabhängiger Glaubenssatz war, so hat man Grund, den entsprechenden Theil der thelpusischen Sage ebenfalls für gemein und älter als die importirte Areionsage zu halten. Doch mit Ausnahme einer schon an sich sehr zweifelhaften und wenig beglaubigten Nebensache in der Ueberlieferung von Phigalia, welche aus der Erzählung von Demeter Erinys abgeleitet werden könnte (o. S. 257), zeigt sich nirgends eine Spur von dieser, nirgends tritt eine Erinnerung an die Furie, nirgends eine solche an das Ross Areion hervor. Wenn man diese Thatsache aus der Unterstellung erklären wollte, dass die genannten Sagenzüge bei der Weiterverbreitung der thelpusischen Tradition in irgend einem Mittelgliede ausgestossen wurden, so würde es doch auffällig bleiben, dass man gerade die einzigen Stücke traf, welche sich nur aus der Areionlegende ableiten lassen. Spricht das Fehlen derselben nicht vielmehr für die Selbständigkeit der arkadischen Poseidon-Demetersage? Nun kommt hinzu, dass auch Korinth, Attika und andere griechische Landschaften dieselbe Götterverbindung in einer anderen Form, als Vereinigung der Demeter mit Poseidon Phytalmios, aufweisen, und dies in so alten gottesdienstlichen Gebräuchen, dass die später des näheren zu erwägende Frage aufgeworfen werden muss, ob

nicht Poseidon als Vater der Kore dem Zeus als Erzeuger derselben vorangegangen und erst durch letzteren aus dieser Position verdrängt, nur in spärlichen Ueberlebseln der Sprache und des Cultus haften geblieben sei. Wie dem auch sei, jedesfalls ist man berechtigt, die Annahme für nicht unwahrscheinlich zu erachten, dass bei Joniern die Gemeinschaft der Demeter mit Poseidon Phytalmios, bei Arkadern ihre Vermählung mit dem Hippios und die Erzeugung einer Tochter ein Gegenstand des Glaubens war, ehe die Localisirung der Areionsage in Thelpusa stattfand. Im wesentlichen richtig äusserte sich darüber schon Rosenberg:[1] 'Einwandernde Böotier (dies ist falsch, vielmehr epische Gedichte) haben die Sage von der Geburt des Areion nach Arkadien gebracht und dort mit dem Cultus des Poseidon verknüpft, der seinerseits wieder mit der Demeter in Verbindung stand', d. h. der Poseidon Hippios des Volksglaubens und des älteren Cultus von Thelpusa, der Vater der Despoina, floss mit dem gleichnamigen Gotte der daselbst localisirten epischen Ueberlieferung, dem Vater des Areion, in eins zusammen, und die Verschmelzung zog die Identificirung der beiden Göttinnen Demeter und Erinys und die Geschwisterschaft der Kinder nach sich.

Die salzige Meerfluth nährt keine Pflanzen. Wenn nun dennoch Poseidon mit der Getreidegöttin sich verbindet und als Phytalmios Wachsthum spendet, so glaubt man diese Vorstellung durch die Hypothese erklären zu sollen, der Meergott sei in weiterem Sinne als Gott der Feuchtigkeit überhaupt aufgefasst worden. Aber diese Auffassung[2] (in soweit sie uns in historischer Zeit bei den Griechen begegnet) gehört lediglich der an Phytalmios geübten Deutelei später Grammatiker an; kein giltiges Zeugniss belegt sie, und weder der Umstand, dass Poseidon in einzelnen Localitäten als *ἐπιλίμνιος* und *κρηνοῦχος* Haffbildungen oder Quellen in Meeresnähe beschützt, noch der andere, dass er wohl ein-

[1] Die Erinyen S. 30.

[2] Cornutus de nat. deor. cp. 22: *Πρῶτον μὲν οὖν φυτάλμιον αὐτὸν ἐπωνόμασαν, ἐπειδὴ τοῦ φύεσθαι τὰ ἐκ γῆς γινόμενα ἡ ἐν αὐτῇ δηλονότι ἰκμὰς παραίτιός ἐστιν,*

mal dichterisch an Okeanos Stelle tritt und Aussender, Besitzer, Führer der Quellen genannt wird,[1] insofern diese den Lauf zum Meere nehmen, darf als Beweis dafür geltend gemacht werden. War also Poseidon, so lange wir ihn auf griechischem Boden verfolgen können, immer nur der Gott des Meeres, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass er in vorhistorischer Entwickelungsstufe eine andere Bedeutung hatte (s. unten), und es darf die Möglichkeit nicht unbedingt abgeleugnet werden, seine Beziehung als Phytalmios sei ein Ueberrest aus einer solchen. Zunächst aber müssen wir doch zusehen, ob nicht eine genügende Erklärung vom Boden der hellenischen Auffassung sich auffinden lasse. Der Leser wolle darauf hin die nachstehende Hypothese prüfen, welche zugleich den Vortheil gewährt, hinreichend klar zu machen, weshalb der Fruchtbarkeit zeugende Poseidon in Arkadien als Hippios verehrt wurde.

Nicht der unerweisliche Gott des feuchten Elements, sondern Poseidon der Meergott, der Herr der Winde und Wogen, dürfte nach meiner Ansicht vermittelst einer einfachen poetischen Naturanschauung zum Beförderer der Vegetation geworden sein. Das vom Winde wellenförmig bewegte Saatfeld bietet eine sprechende Aehnlichkeit mit dem bewegten Meere. Unser Volk sagt 'das Korn wogt', 'dat Kôrn bülgt' (schlägt Wellen). Aus Il. XX 220 ff. lernen wir, dass die Griechen diese Erscheinung mit gleichem Auge sahen. Die sechsunddreissigtausend vom Boreas erzeugten Füllen des Erichthonios (des Getreidedämons, wovon weiterhin ausführlicher die Rede sein wird) sind ein mythisches Bild der über das wogende, an unzähligen Stellen zugleich sich bewegende Kornfeld hinhüpfenden Windhauche (vergl. die auf der Wiese am Okeanos als Ross weidende Windsbraut — Harpyie — Podarge (Il. XVI 149 ff.). Wie der schwäbische Bauer zwischen Stuttgart und Kalw noch heute beim Anblick des wogenden Kornfeldes ausruft 'Da läuft das Pferd' (o. S. 167), haben vorhomerische Griechen bei gleicher Gelegenheit augenscheinlich gesagt: *Ἐκεῖθι θέουσι ἵπποι.* Wenn es nun Il. XX

[1] Welcker Gr. Götterlehre II 683. Preller Gr. Myth. [3] I 479.

226 von diesen Rossen heisst, 'so oft sie über dies getreidetragende Ackerfeld (ζείδωρος ἄρουρα) sprangen, flogen sie über die Spitzen der Halme dahin, ohne sie zu knicken; sprangen sie über den weiten Rücken des Meeres, so liefen sie hoch auf den Wogen der rauschenden Salzfluth', so sind damit das wallende Meer und das wallende Kornfeld in die engste Parallele gestellt, und es wird ersichtlich, wie gleichartig der Eindruck war, den der Wellenschlag beider auf den Beschauer hervorbrachte. Wie leicht konnte es da geschehen, dass man, die Gleichartigkeit dieser Bewegung, nicht die Verschiedenheit des Elements ins Auge fassend, neben der Phrase 'da laufen die Rosse über das Feld' zu der Redeweise und demnächst zu dem Glauben gelangte 'Poseidon geht durchs Getreide'. Und da nicht allein die das Kornfeld bewegenden Winde, sondern auch bald die über die Meereswellen stürmenden Hauche, bald die galoppirenden schaumbedeckten Meereswogen selbst (die dem Italiener cavalloni, cavalli del mare heissen)[1] Rossen verglichen werden, mit denen Poseidon fährt, deren Schöpfer er ist, und von denen er Hippios heisst,[2] so liegt auf der Hand, dass diese Vorstellungen durch Vereinigung sich in die neue umsetzen konnten, Poseidon als Hippios oder Poseidon in Rossgestalt laufe durch das Saatfeld und erzeuge mit Demeter

[1] Cavalli del mare da' venti agitati si sollevano (Guido Giudice). Rosse des Meeres von Winden aufgeregt erheben sich. — E per la lizza del ceruleo smalto i cavalli del mare urtansi in giostra (Redi Ditirambi 42). Und auf der Rennbahn des bläulichen Schmelzes stossen die Meeresrosse im Turnier zusammen. — O se mai forse insieme urtar due tuoni Da Levante a Ponente in cielo, o in mare Onde, altrimenti dette cavalloni (Berni Orl. Innam. 16. 10). Oder wenn etwa zwei Gewitter von Osten und Westen am Himmel zusammen stiessen, oder auf dem Meere Wogen, die man auch Rosse nennt. — Può il mare ora con bonaccia lusingare altrui e talvolta con tempestosi nembi ed altissimi cavalloni orrido molto e spaventoso divenire (Boez. Varchi 2 p. 2). Vergl. Welcker Gr. Götterlehre I 638. F. Brinkmann Metaphern. Bonn 1878 I 298.

[2] Il. XIII 27. Dass Poseidon Hippios eine schon vorhomerische Gestalt ist, geht aus der Sage hervor, dass er dem Peleus Rosse als Geschenk gibt (AWF. 100 ff. Il. XXIII 276 ff.), dem Zeus die Rosse ausspannt (Il. VIII 440), den Antilochos Pferdekunst lehrt (Il. XXIII 307).

den Erntesegen, bezw. die beiden feierten als Rosse die wogenden Halme durchlaufend ihre Vermählung. In Schlesien sagt der Bauer, schwerlich in Folge volksthümlich gewordener Gelehrsamkeit, wenn der Wind zur Blütezeit des Getreides Wellen schlägt, 'd' Holma pare sich' (die Halme paaren sich), in Böhmen 'das Korn heirathet', in der Umgegend von Leipzig 'das Korn feiert Hochzeit'. Man betrachtet diese Erscheinung als Anzeichen eines fruchtbaren Jahres. Da hätten wir nun den Kern der arkadischen Sage.

Andererseits konnte sich aus dem über das wallende Kornfeld dahinfahrenden, Fruchtbarkeit wirkenden Poseidon leicht die Vorstellung des Erntegottes entwickeln, wie sie beim Taureios und Hippodromios (o. S. 259) zu Tage tritt. Auch der Phytalmios war, dies zeigt der Cultus, Erntegott; man brachte ihm nach Heimführung aller Fruchtarten Opfer, betrachtete ihn also doch wohl als Förderer auch des Weins und der Baumfrüchte.[1] Das stimmt scheinbar wenig zu dem angenommenen Ausgangspuncte des Mythologems, aber ebenso wenig zur herkömmlichen Deutung, und die Verschiedenheit darf nicht befremden, da leibliche und geistige (sprachliche, mythische u. s. w.) Gebilde häufig im Fortgange ihres Lebensprocesses etwas ganz anderes werden, als sie ursprünglich waren, und ihren Anfängen gar unähnlich sehen. Ein Rest der ursprünglichen Auffassung scheint im Heiligthum an der Kephissosbrücke in der cultlichen Verbindung des Poseidon und der Demeter mit Zephyros noch hervorzutreten, dem die Griechen vorzugsweise die Kraft des Zeugens und Reifens der Früchte beimassen (o. S. 259).[2]

Um es noch einmal bestimmt auszusprechen, meine auf den vorstehenden Blättern begründete Ueberzeugung geht dahin: Die thelpusische Mythe von Demeter Erinys ist unwidersprechlich ein Verschmelzungsproduct epischer Ueberlieferung mit dem localen Demetercult. Ob die auf Demeter, Poseidon Hippios und Despoina bezüglichen Sagen und Gottesdienste anderer arkadischer Orte aus Thelpusa abstammten, sind wir nicht mehr im Stande mit Sicherheit zu

[1] Vergl. auch Hesych: *Προτρύγαια ἑορτὴ Διονύσου καὶ Ποσειδῶνος.*
[2] Roscher Hermes der Windgott 1878 S. 72.

entscheiden; wahrscheinlicher jedoch waren sie selbständig und boten Abwandlungen einer Grundform dar, welche auch den einheimischen und älteren Bestandtheil der thelpusischen Sage ausmachte. Als probabel stelle ich die Hypothese auf, dass der Glaube an die Vereinigung des Poseidon und der Demeter aus der Anschauung des wogenden Kornfeldes hervorging.

Doch die Sage von Phigalia erheischt noch eine besondere Betrachtung. Sie enthält einen Zug, der — soviel wir wissen — an keinem anderen Orte mit der Vermählung des Poseidon und der Demeter verbunden war, und gerade an ihn knüpft sich die Stiftung des Cultus. Die Göttin verbarg sich zürnend in eine Höhle, und Misswachs befiel das ganze Land. Eines der Lieder aber, aus denen der homerische Hymnus zusammengeschweisst ist, (A), enthielt ein ganz ähnliches Motiv. Demeter, ob des Raubes der Tochter den Göttern grollend, zieht sich in ihren Tempel zu Eleusis zurück, und alles Wachsthum auf Erden hört auf (o. S. 219). An eine Entlehnung der einen Erzählung aus der anderen ist nicht zu denken, es bleibt nur übrig ein gemeinsames Urbild vorauszusetzen, dem die phigalische Tradition unverkennbar näher steht als die dichterische Schilderung; diese macht den Eindruck der Abschwächung und Nachahmung, jene den einer ziemlich getreuen Copie des Originals, das wir vermuthlich erhalten, sobald wir die Sache umkehren und als Glauben der Vorzeit annehmen: so oft Misswachs das Land verwüstet, weilt Demeter mit ihrer Wirksamkeit nicht in den Getreidefeldern, sondern von der Erde verschwunden hält sie sich zürnend in irgend einer dunkeln Felsspalte versteckt. Dann ist sie selbst die nächtige (μέλαινα). Bei einem wirklichen Ereigniss dieser Art wird die Grotte im Elaïon für das bestimmte Local des Vorgangs angesehen, und zur Abwendung des Uebels die Stätte des herbstlichen Erntefestes dorthin verlegt sein. Ist dies richtig, so kam die andere an sich vielleicht ebenso alte Sage, dass Poseidon Hippios mit der Göttin buhlte, erst später hinzu und wurde dazu verwandt, um den Zorn und die schwarze Gewandung der

Demeter zu motiviren, wobei man die ursprüngliche und einfache Naturbeziehung beider Mythen verkennend durch ethische Umdeutung den Zusammenhang zwischen ihnen herstellte. Auch wer umgekehrt wie wir die Vermählung des Meergottes mit der Getreidegöttin für das primäre, das Verschwinden der Demeter in die Berghöhle für das secundäre Element der Legende von Phigalia erklären wollte, würde zugestehen müssen, dass letzteres nicht ein beliebiger Auswuchs des ersteren gewesen sei, sondern ein von demselben ursprünglich unabhängiger Anwuchs, ein mythisches Gebilde von selbständigem Werthe. Für die Frage nach der Grundbedeutung unserer Göttin lässt sich aus demselben ein abermaliges und verhältnissmässig altes Zeugniss dafür entnehmen, dass Demeter, indem sie ihre Wirksamkeit übt, im Lichte der Oberwelt, über dem Erdboden weilt, dass sie nicht aus der Erdtiefe herauf ihren Segen spendet. An ihre Gegenwart ist also das Leben der Pflanze gebunden; ist sie nicht da, so vergeht diese.

Die grundlegenden Untersuchungen Prellers über Demeter Erinys und Demeter Melaina (Demeter und Persephone. Hamburg 1837), denen unsere Erörterungen in den meisten Hauptstücken sich anschliessen, haben in den seitdem verflossenen vier Jahrzehnten keinesweges die Beachtung und Nachfolge gefunden, welche sie verdienen. E. Curtius (Peloponn. I 372) z. B. deutet das im Onkeion von Thelpusa geborene Wunderross Areion noch ganz in Forchhammers Sinne als einen durch Gebirgswasser angeschwellten Zufluss des Ladonstromes. Obwohl ihm Prellers Buch nicht unbekannt geblieben war (vergl. Herabkunft des Feuers S. 98 mit S. 29) und er selbst aus dem Pausanias das Material anführt, aus welchem unwiderleglich der wahre Charakter der Demeter Erinys als eines ziemlich jungen Mischungsproductes verschiedener Sagenelemente hervorgeht, unternahm A. Kuhn i. J. 1851 den mit grossem Beifall aufgenommenen Versuch, diese Göttin als eine Gestalt der proethnischen indogermanischen Vorzeit zu erweisen (Zs. f. vgl. Spr. I 439 - 470, vgl. Zs. f. D. Myth. III 373 ff. 382). Im letzten

Grunde beruht seine Arbeit auf O. Müllers Hypothese (Die Eumeniden des Aeschylos S. 168 ff.), nach welcher Demeter Erinys ein uralter einheitlicher religiöser Begriff gewesen sein sollte, aus dem sich erst später die Erinyen als selbständige Gottheiten losgelöst hätten. Sein Hauptargument beruht auf der durchaus irrigen Identificirung der thelpusischen Demeter mit der thilphossischen Erinys, mit welcher Ares den Drachen des Kadmos erzeugte.[1] Letztere müsse eine Person mit Demeter sein, da diese nach einem Scholiasten (Schol. zu Eurip. Phoen. 694) Theben gegründet habe. Einige weitere hinfällige Gründe kommen hinzu. Diese bereits von G. Hermann (Opusc. VI 2. S. 200) bestrittene Entwickelung hat in allen Einzelheiten eine gründliche und treffende Widerlegung durch A. Rosenberg (Die Erinyen. Berlin 1874 S. 31 ff.) gefunden.

Von O. Müllers Ergebnissen ausgehend glaubte A. Kuhn die sprachliche Einheit des Namens Erinys mit dem skr. Adjectiv saraṇyus 'eilig, schnell' nachweisen zu können, welches in den Veden als Name eines göttlichen Wesens verwandt wird, und er schloss daraus ohne Umstände auf historische Einheit weiter. Obwohl die Gleichung nicht völlig regelrechter Lautvertretung gemäss, und somit — weil auf Ausnahmen aufgebaut — nicht unbedenklich ist, erscheint sie zum mindesten als sprachlich möglich. (S. Curtius Grundz.[4] S. 346). Verschiedene Lieder enthalten den Mythus, Saraṇyû, Tvashtars, des Bildners, Tochter, habe vom Vivasvat das Zwillingspaar Yama und Yamî geboren. Darauf sei sie in Rossgestalt entflohen, Vivasvat folgte ihr ebenfalls in ein Ross verwandelt nach und erzeugte mit ihr die beiden Reiter, die Açvins d. h. die indischen Dioskuren. Aus der Bedeutung 'eilend' erschloss Kuhn nach Roths Vorgange (Zs. d. D. morgenl. Gesellsch. IV 425) für Saraṇyû hypothetisch den Begriff

[1] Schol. zu Soph. Antig. 126. Ueber die tilphossische Erinys sahen bereits Preller Dem. u. Perseph. S. 164 Anm. 48 und H. D. Müller Myth. d. Gr. St. II 2, 325 das Richtige. Dagegen erklärten sich Kampe (Erinnyes. Dissert. Berol. 1831), Prusinowski (de Erinyum religione. Dissert. Berol. 1844), K. F. Hermann Gottesd. Alterth. § 14, 11. Quaestt. Oedipod. S. 90 ff. für Einheit der Erinys und Demeter.

der personificirten eilend dahin jagenden Sturm- und Wetterwolke. Durch völlig unsichere, zum Theil sehr gekünstelte Auslegung der darauf bezüglichen Vedenstellen erklärt er sodann Vivasvat ebenso für die Sonne, insofern dieselbe sich hinter den Wolkenwassern verbirgt, die in den Veden häufig als Frauen, als Götterfrauen, als das Lied des Donners webend, und, wenn sie regenlos am Himmel hängen, als Dâsapatnîs d. h. als Herrinnen oder Gemahlinnen des bösen Feindes, des Dämons Vṛitra, bezeichnet werden. Yama (d. i. der Zwilling, geminus), der Herrscher der Todten, soll der Blitz sein, da ihn einige Commentatoren des Veda mit dem Feuergott Agni identificiren wollen, der seinerseits zuweilen als himmlisches Blitzfeuer, als aus der Wolke geboren, als Sohn der Wasser gefasst und als Ross poetisch verbildlicht wird. Sei Yama der Blitz, meint Kuhn, so müsse Yamî, die Zwillingsschwester, der Donner, zugleich aber auch das Wolkenwasser und somit unter Umständen Dâsapatnî sein. Die beiden Açvins sollen denselben Gedanken noch einmal ausdrücken und ursprünglich mit Agni und Indra zusammen fallen. Auf diesen zerbrechlichen und gekünstelten Unterbau stützt nun der berühmte Sprachforscher die folgende Deutung des Mythus. 'Vivasvat (oder Savitar), der Gott der in den Wolken verhüllten Zeugekraft der Sonne, vermählt sich mit der stürmenden Wetterwolke, Saraṇyû, und zeugt Yama d. h. den Blitz, der zugleich König der Todten ist, und die Yamî, die bis dahin Dâsapatnî war, d. h. das mit Donnerhall niederfahrende Wolkenwasser, den Regen. Nachdem der Gewittersturm vorüber und die Finsterniss, welche die einzelne Wolke verbarg, verschwunden ist, umarmt Savitar die nun zum fliehenden Wolkenross sich gestaltende Göttin noch einmal. Er strahlt, noch verhüllt, feurig und mit goldenem Arm und zeugt so Agnis, er zerreisst endlich den hochzeitlichen Schleier und Indra, der blaue Himmel, ist geboren.' Es liesse sich leicht aus Kuhns eigenen Vordersätzen nachweisen, dass diese Deutung des Mythus aus falschen Schlüssen besteht. Doch das würde hier zu weit führen, da für unsere Untersuchung nicht der Gedankeninhalt der indischen Sage an und für

sich, sondern nur der Umstand von Wichtigkeit ist, dass Kuhn wegen der von ihm angenommenen Einheit der Saraṇyû und Erinys einerseits und der Erinys und Demeter andererseits und wegen der in der indischen und der griechischen Erzählung übereinstimmenden Rossverwandlung eines sich begattenden Götterpaares die historische Identität der hellenischen und der vedischen Mythe schlechthin behauptet. In Folge dieser Identificirung, der sich noch diejenige von Despoina mit jenem 'Dâsapatnî' zugesellt, glaubt er sich berechtigt den meisten Personen des griechischen Mythus eine ganz andere Grundbedeutung zuzusprechen, als diejenige, welche sie in geschichtlicher Zeit verrathen. Poseidon wird ihm zu dem im Gewitter gebietenden Lichtgotte (Zs. f. vgl. Spr. I 457), Despoina zur Regengöttin, das Ross Areion (weil der Pegasos, der des Zeus Blitz und Donner trägt, auch eine Schöpfung des Poseidon genannt wird) zum Blitze, *Demeter ist ihm die Gewitterwolke.* Den Inhalt der Mythen von Thelpusa und Phigalia fasst er (Zs. f. D. Myth. III 373) mit folgenden Worten zusammen: 'Der Grundgedanke derselben ist, dass der Gott, der ursprünglich nur im Luftmeere waltet, also der Gott des Luftmeers Poseidon, sich mit der finsteren Wetterwolke, Demeter, vermählte. Die Sprösslinge dieser Ehe sind das Blitz und Donner tragende Ross (Pegasos oder) Areion und die Kore oder Despoina, wobei ich bemerke, dass im indischen wie griechischen Mythos die beiden Eltern ebenfalls in Rossgestalt erscheinen. Es sind eben die auf Sturmesflügeln daherschwebenden Wetterwolken, die der Phantasie als Wolkenrosse erscheinen, die unter Blitz und Donner ihre segensreiche Vermählung feiern und die Frucht und Leben bringende Tochter Despoina, den Gewitterregen, in den Schoss der lechzenden Erde hinabsenden. Hier raubt sie, wie die griechische Darstellung den Mythus fortsetzt, der Gott, der in der Unterwelt gebietet, und führt sie in seine Hallen, von wo sie ihren Segen in tausend Keimen emporspriessen lässt, hier weilt sie in den unterirdischen Quellen während der einen Hälfte des Jahres, um beim Beginn der andern in luftigen Nebeln emporzu-

steigen, bis der ewig wiederkehrende Jahreslauf sie wieder hinabführt in die Arme ihres finsteren Gatten.' Kuhn will bei dieser Deutung den Begriff der Demeter als Göttin der Fruchtbarkeit festgehalten wissen, aber die Quelle der Fruchtbarkeit soll eine andere sein, als nach der landläufigen Auffassung (Zs. f. vgl. Spr. I 455). Zur Stütze seiner Ansicht bringt er bei, dass Demeter im homerischen Hymnus eine Fackel in der Hand tragend und mit einem schwarzen Gewand bekleidet daherstürme; das sei eine deutliche Personification der blitzsprühenden Wetterwolke. Wir kommen weiter unten auf die Stichhaltigkeit seiner einzelnen Argumente zurück.

Kuhns Deutung übte eine fast berauschende Wirkung. Namhafte Linguisten, z. B. Delbrück (Zs. f. Völkerpsych. III 292. 295), Steinthal (Mythos und Religion S. 12. 13), und einzelne klassische Philologen, z. B. E. Petersen (Kritische Bemerkungen zur ältesten Geschichte der griechischen Kunst S. 38) schlossen sich derselben an und spannen sie weiter aus oder suchten sie in Nebensachen zu modificiren. So erklärt W. Sonne Poseidons Amt als Meergott für secundär; in älterer Zeit war er der im Wolkenmeer waltende Helios. Helios-Poseidon-Phytalmios nun, der in der Sintfluth herrscht über Wolken, Wind und Sturm, (Zs. f. vgl. Spr. X 130. 181 ff.) zeugt mit der aus einem Attribut der Erinys selbständig gewordenen und zur Göttin des urbaren Bodens, der agrarischen Siedelung, des Ackerbaus umgebildeten Demeter (a. a. O. 133) das Ross Areion d. h. die Sonne als Ross gedacht und die Despoina d. h. den Mond (a. a. O. 134).

Max Müller stimmt mit Kuhn zwar in der Identificirung der Saraṇyû mit Demeter-Erinys überein, aber, von der Theorie eines solaren Substrats aller Mythologie ausgehend, zeigt er, dass die Vedenlieder weder irgend einen Beweis noch auch nur irgend einen Anhalt für Kuhns Auffassung der Saraṇyû als Wetterwolke darbieten, und er sucht nun seinerseits darzuthun, dass sie der Ushas (d. h. der Abend- und Morgenröthe) gleichstehe. Saraṇyû heirathet den Vivasvat, d. h. die Morgenröthe umarmt den Himmel, und gebiert die Zwillinge (Yama und Yamî), d. h. Nacht und Tag, und die

als Rosskinder oder Reiter gedachten Açvinen d. h. Morgen und Abend (Lectures on the science of language. 2. Ser. S. 556. Vorl. üb. d. Wissensch. d. Spr. bearb. v. Böttger. 2. Ser. S. 446ff. 468). 'Mit der Legende, nach der Saraṇyû und Vivasvat die Gestalt von Pferden annehmen, kann einfach eine Erklärung des Namens ihrer Kinder, der Açvins, beabsichtigt sein' (a. a. O. S. 446). Die Begründung dieser Resultate möge man in Müllers Buche selbst nachsehen. Erinys (die Rachegöttin) = Saraṇyû war die Morgenröthe, welche alles nächtige Wesen verfolgt. 'Wenn der Name Erinys bisweilen auf Dêmêtêr bezogen wird, so geschieht dies, weil die griech. Dêô die vedische Dyâvâ war und also Dêmêtêr, Dyâvâ mâtar, die Morgenröthe, die Mutter, entsprechend dem Dyaush pitar, dem Himmel, dem Vater. Erinys-Demeter wurde wie Saraṇyû in eine Stute verwandelt, sie wurde von Poseidon als Hengst verfolgt, und zwei Kinder wurden geboren, eine Tochter (Despoina) und Areion. Poseidon würde sich, wenn er die aus der See aufsteigende Sonne ausdrückte, dem Varuṇa nähern, welcher an einer Vedastelle der Vater des Rosses oder des Yama genannt wurde' (a. a. O. 474).

M. Müller fand Nachfolge in E. Burnouf, der (La légende Athénienne, étude de mythologie comparée. Paris 1872 c. 4 S. 132. 133) in der Erörterung des Poseidonmythus (gestützt auf die vereinzelte Angabe éines vedischen Liedes, nach welcher es von der Morgenröthe heisst, dass sie wie ein glänzendes Ross erscheine) die Erinys mit Ushas identificirt. Die Vereinigung der Demeter Erinys = Ushas mit Poseidon, welcher ihm als Regengott = Parjaṇya gilt, ist ihm 'die Vereinigung des himmlischen Lichtes mit dem Gott des Himmelsoceans, aus welcher das Sonnenross entspringt.' A. de Gubernatis (Die Thiere in der indogerm. Myth. S. 269) entscheidet nicht zwischen Kuhns und M. Müllers Deutung: 'Mag Saraṇyû die Wolke oder die Aurora sein, wir haben in ihr auf alle Fälle eine Stute zu sehen, welche die Sonne, der Sonnenheld oder Sonnenhengst begattet, um die Zwillingshelden (die Açvins) zu zeugen, die aus diesem Grunde auch die beiden Söhne der Stute heissen.' L. Myriantheus aber (Die Açvins. München 1876)

behauptet S. 56 und zeigt nach erneuter Untersuchung aller einschlägigen Lieder, dass sich aus keiner Stelle des Rigveda der Beweis weder für die Erklärung Kuhns noch für diejenige M. Müllers erbringen lasse, dass die von denselben angezogenen Verse die aus ihnen hergeleiteten Folgerungen nicht gestatten. Er selbst deutet Saraṇyû als die Nacht (θοὴ νύξ), die bei der ersten Berührung mit Vivasvat d. h. dem leuchtenden Himmel die Zwillinge Yama und Yamî d. h. die Abenddämmerung, bei der zweiten Begegnung die Açvins d. h. die Repräsentanten der Morgendämmerung zeugt. Als Personification der Abenddämmerung ist Yama Todesgott (a. a. O. 56. 65. 62 ff.).

Durch Kuhn angeregt und voreingenommen gelangte W. Schwartz von seinem Standpuncte aus nahezu zu denselben Ergebnissen, wie dieser. Demeter ist nach ihm nur fälschlich für eine Erdgottheit gehalten, sie ist vielmehr die Gewitteralte (Urspr. d. Myth. 67), die alte Gewittergöttin, die in Winterstürmen herrscht (Urspr. 178). Als solche ist sie φοινικόπεζα (o. S. 236), κυανόπεπλος (Urspr. 167. 217. 164), schwingt sie Fackeln d. h. Blitze, ist ihr der Drache d. h. der Blitz gesellt (Urspr. 38. 75. Poet. Naturansch. I 188), streut sie Samen d. h. Blitzfunken (Urspr. 139. 174). Der Regenbogen ohne Blitze, welcher während des Winters im Süden sich zeigt, gab Veranlassung ihr eine Sichel (o. S. 229) beizulegen (Urspr. 135 140. Naturansch. 228). Im Blitzfeuer hegt sie den Demophoon, der Aufschrei der sie belauschenden Mutter ist der Donnerhall (Urspr. 122. 123). Die Erinyen sind Gewittergeburten mit Schlangenhaaren d. h. Blitzen (Urspr. 246); Demeter Erinys ist Ausdruck des grollenden Donners (Urspr. 162), identisch mit Styx, der entsetzlichen Wassergöttin des Gewittergusses (Urspr. 71). Als solche vermählt sie sich mit Poseidon d. h. dem der dunkeln Wolke nachjagenden Sturmgott, der den Dreizack d. h. den Blitz (trisulcum Jovis telum) schwingt, und dessen Terrain ursprünglich der Himmel war (Urspr. 127 Nat. 242). Somit hat die Mythe von Thelpusa folgenden Gedankengehalt. Vom Sturmgott Poseidon verfolgt, kommt Demeter Ἐρινύς, die schwarze Gewitterwolke,

grollend dahergejagt.' Plötzlich erschallt Donnerlaut, der wie das Dröhnen von galoppirenden Pferden tönt, und Blitzfunken sprühen, die wie das Sprühen ihrer Hufe erscheinen, d. h. in mythische Anschauung umgesetzt: die himmlischen Wesen haben sich in Rosse verwandelt, und Despoina, die jugendliche Gewittergöttin des Sommers, und Areion, das sommerliche Donnerross, sind ihre Geburten (Urspr. 169). Der Pferdekopf der Demeter Melaina zu Phigalia soll den Gewitterkopf d. h. die Gewitterwolke in der Auffassung als ein ungeheurer Kopf (Gorgonenhaupt) darstellen (Urspr. 169). Im Mythus von Jasion (o. S. 238 ff.) dagegen deutet Schwartz die Demeter als die im Gewitter sich vermählende Sonnengöttin (Nat. 217).

Mit der Vorbemerkung, dass er nicht zu den principiellen Gegnern der vergleichenden Mythologie gezählt zu werden wünsche, sprach sich H. D. Müller (Myth. d. Gr. Stämme II 2 Göttingen 1869) dahin aus, dass Kuhns (und seiner Nachfolger) mythologische Ansichten durch und durch falsch seien (S. 245). Er übt daran (S. 226—248) eine Kritik, welche des Treffenden viel enthält und u. a. den Nachweis liefert, dass Kuhn selbst die Thatsachen, mit denen er operirt, und deren Vereinigung nicht selten durch blosse Vermuthung herstellt. Diese Auseinandersetzung berührt S. 238—244 auch unseren Demetermythus. Es werden sodann S. 245 sehr richtige Principien für die mythologische Forschung theoretisch ausgesprochen; sobald aber H. D. Müller dazu schreitet, dieselben selbst in Anwendung zu bringen, leidet er kläglich Schiffbruch und verfällt in einen durchaus unwissenschaftlichen Synkretismus. Indem er nämlich S. 287 aus der Angabe Apollodors, Jo sowohl als Demeter seien von Aegyptern Isis genannt worden, die Identität der beiden ersteren folgert, gewinnt er das Ergebniss, dass Demeter die Bedeutung einer Mond- und Erdgottheit in sich vereinigte, dass Europa und Pasiphae Hypostasen derselben, dass Hermes als ihr ursprünglicher Gemahl gedacht war. Die Mythe von Thelpusa erklärt er, ohne im einzelnen ihren Ursprung aufzuhellen, für eine aus localen Einflüssen hervorgegangene Combination eines schon jüngeren Zeitalters (S. 414).

Man sieht wohl, die Ergebnisse der auf vorstehenden Blättern genannten Forscher breiten eine bunte Musterkarte überraschender Hypothesen vor unseren Blicken aus. Dem einen ist Demeter die Sturmwolke, dem anderen Gewitteralte, Sonnengöttin, Erd- und Mondgöttin, Morgenröthe oder Nacht; Poseidon das Luftmeer, Sturmgott, aus dem Luftmeer aufsteigende oder im Gewölk verborgene Sonne, Regengott; Despoina Regen, Donner oder Mond; das Ross Areion Blitz, Sonne oder sommerliches Donnerross; die Erinys Wetterwolke oder Morgenröthe. Bei aller Abweichung unter einander haben jedoch alle diese Deutungen das Gemeinsame, dass sie als den Ausgangspunct jeder dieser Gottheiten die Personification einer himmlischen Naturerscheinung setzen, eine spätere Localisirung derselben auf die Erde und damit eine Verschiebung ihrer ursprünglichen Wirksamkeit annehmen, und dass sie die in historischer Zeit gangbaren Mythen und Legenden sämmtlich oder der Hauptmasse nach für Ausgestaltungen jener später verdunkelten Grundideen erklären. An und für sich liegt nun eine derartige Entwickelung nicht ausserhalb des Bereiches der Möglichkeit. Die Aufstellung einer Getreidegöttin, die ursprünglich Wolkengöttin, eines Meergotts, der einst Herr des Luftmeeres war, verliert den Schein des Widersinnigen, sobald man sich erinnert, dass Regen- und Gewittergottheiten nicht selten als Geber der vegetabilischen Fruchtbarkeit gefeiert werden, und dass der vedische Gott des allumfassenden Himmels Varuṇa, welcher in den Wassern des Luftmeeres, von ihnen als 'Schwestern und Gattinnen' umgeben, wohnt und, indem er ihre Wasser auf die Erde hinabströmen lässt, zum Spender des Regens und Schöpfer der Ströme wird,[1] bei den späteren Indern lediglich die irdischen Gewässer, insonderheit den Ocean beherrscht.[2] Wie Poseidon seinen goldenen Palast in der Tiefe des Meeres hat, heisst es von Varuṇa (Ath. Veda VII 83, 1): 'In die Wasser (Himmelswasser) ist dein goldenes Haus gebaut'. Und selbst zu dem Poseidon Hippios besteht eine

[1] A. Hillebrandt Varuṇa und Mitra. Breslau 1877 S. 4–7. 83–88.
[2] Wollheim da Fonseca Myth. d. alt. Indiens. Berl. 1856 S. 100 ff.

gewisse Analogie, insofern die Sonne als ein dem Varuṇa gehöriges, in der Mitte der Wasser geborenes Ross, demnächst Varuṇa selbst als der Schützer und Oberherr der Einhufer bezeichnet wird.[1] Wer nun aber diese mythologischen Thatsachen als Analogien zur Demeter- und Poseidonsage verwenden wollte, müsste zuvor entweder als unumstössliches Axiom nachgewiesen haben, das Substrat sämmtlicher Gottheiten seien himmlische Naturphänomene gewesen (dies ist aber so wenig der Fall, dass selbst in den Veden zahlreiche Götter angetroffen werden, welche ihre Wirksamkeit ausschliesslich auf der Erde entfalten, z. B. Pṛithivî die Erdgöttin, Sîtâ die Furche, o. S. 242, Araṇyânî die Waldfrau, Kshetrasyapati der Feldesherr, Vâstoshpati der Wohnungsherr), oder er müsste dargethan haben, dass die von beiden Gottheiten überlieferten Mythen aus dem in geschichtlicher Zeit von ihnen vertretenen physischen oder ethischen Ideenkreise sich nicht hinreichend, dagegen befriedigend nur aus der Hypothese jenes meteorischen Amtsgebietes erklären lassen. In Betreff der Demeter ist das nun ganz und gar nicht der Fall. Kein einziger Zug gibt uns irgendwie gegründeten Anlass, ihr Leben auf dem Terrain des Wolkenhimmels statt auf der Erde sich abspielen zu lassen. Denn das Einzige, was man mit Schein dafür angeführt hat, der eilende Lauf, das schwarze Gewand und die Fackel der suchenden Göttin, das Feuer, in dem sie den jungen Demophoon hegt, begreift sich — wie wir sehen werden — theils aus ätiologischer Sage, theils als epische Ausschmückung und ergibt sich bei kritischer Untersuchung mit Nothwendigkeit als jüngeres Beiwerk, keinesweges als alter Bestandtheil der ursprünglichen Vorstellung. Eine befriedigende Erklärung aus den wirklich bezeugten Bildungen einer dem Zeitalter der Aufzeichnung näher stehenden Epoche darf aber im allgemeinen schon von vorne herein eine grössere Wahrscheinlichkeit beanspruchen, als das Zurückgehen auf die Erinnerung an eine durch blosse Vermuthung hergestellte, seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden vergessene oder ver-

[1] Hillebrandt a. a. O. 34.

dunkelte Urbedeutung. Und zugegeben, dass unter Umständen der Blitz eine Fackel, ein Feuer, die Wolke ein dunkles Gewand genannt werden konnte, so ist doch weder jede Fackel, jedes Feuer in der Poesie oder Mythologie metaphorisch zu nehmen, und, wo dies am Platze ist, wird nicht jedesmal Gewitterleuchten verbildlicht. Was gibt denn nun irgend welche Berechtigung, diese Dinge in dem Demetermythus gerade in jenem Sinne zu deuten? Wenig anders steht es mit Poseidon. Einige Züge seines Wesens lassen die Möglichkeit eines himmlischen Ausgangspunctes seiner Gestalt zu, aber sie sind zu vereinzelt und zu unsicher, um eine solche Annahme zur Wahrscheinlichkeit zu erheben; das Meiste, was zu Gunsten derselben vorgebracht ist, schlägt völlig fehl. Man muss Kuhn (Zs. f. vgl. Spr. I 456) zugeben, dass die Doppelbedeutung Poseidons als Meergott und Phytalmios aus der Hypothese, er sei ursprünglich Gott der Himmelsgewässer gewesen, eine annehmbare Erklärung fände,[1] aber *nothwendig* ist diese Annahme nicht (o. S. 262). Dass Poseidon Stürme erregt, Wasser und Land zu Zeiten in Nebel, Wolken und Finsterniss hüllt, begreift sich vollständig aus einer hyperbolischen Schilderung seines Waltens in den wechselnden Zuständen der irdischen See, und es ist einfach nicht richtig, dass sich das nur aus jener umfassenderen Vorstellung von ihm herleiten lasse. Sein goldener Palast, seine goldene Rüstung und goldene Geissel, die Goldmähnen seiner Rosse, sollen treffender auf den aus der Fluth sich erhebenden Sonnengott bezw. im Gewitter gebietenden Lichtgott passen. In der That dem Himmelsgott Varuṇa eignet ein goldenes Haus inmitten der Wasser (o. S. 274); aber liegt es nicht mindestens ebenso nahe, dass der Dichter der durch und durch anthropomorphischen Schilderung Il. XIII 17 ff. in jenen Beiwörtern, statt uralte Erinnerungen unbewusst festzuhalten, die vom Meeresleben entlehnten Metaphern von dem Gesichtspunct

---

[1] Nur darf man in keinem Falle Vivasvat, den Himmel, eine andere Benennung des Varuṇa, mit Savitar, dem Sonnengott, einfach identificiren, wie Kuhn thut.

aus weiter bildete, dass den Besitzthümern der Götter nur das Gold als das kostbarste Material gemäss sei? Noch weniger zeigt sich Poseidon, insofern er Schöpfer des Rosses ist, 'entschieden als der in den Wolken gebietende Lichtgott', da das Ross nicht allein Naturbild einmal der Sonne oder der Sonnenstrahlen der Morgenröthe, ein andermal der Winde, noch anders der Wolken, sondern auch der windbewegten Meereswelle (o. S. 263) war. Zwar Pegasos, der nach Hesiod dem Zeus Blitz und Donner trägt, heisst erzeugt vom Poseidon, aber dies doch nur durch Analogieschluss aus dem Grunde, weil derselbe schon einmal als Erzeuger der Rosse formelhaft feststand. Aus gleicher Ursache ist er der Vater des Areion, der doch ganz und gar nichts mit irgend welcher Naturerscheinung zu thun hat, von Kuhn aber durch völlig unberechtigte Identificirung mit Pegasos zum Wolkenross oder Blitzross gestempelt wird.[1]

Die Despoina meint Kuhn als Personification des Regens dadurch zu erweisen, dass er diesen Namen etymologisch dem indischen Worte dâsapatnî gleichsetzt (d. i. Herrin oder Gebieterin des Feindes oder des Sklaven, oder den Feind zum Gebieter habend), welches im Veda als Beiwort der vom Dämon Vṛitra gefangenen Wolkenwasser, Wasserfrauen, verwandt wird. Allein gesetzt auch diese Etymologie wäre richtig, was Curtius (Grundz.[4] 284) leugnet, so ist doch augenscheinlich der griechische Name erst in der jüngeren Bedeutungsentwickelung 'Herrin, Hausfrau' in den Mythus eingetreten und daher ungeeignet, eine ältere Naturbedeutung zu bezeugen.

Von den Erinyen enthält die ältere griechische Poesie keinen Zug, der uns bestimmen müsste, sie 'für eine besondere Form der Demeter und Kore' zu halten (Kuhn, Zs. f. vgl. Spr. I 455), noch weniger gibt sie einen Anhalt für die

---

[1] Zs. f. vgl. Spr. I 460. 463. Zs. f. D. Myth. III 373: 'Die Sprösslinge dieser Ehe (des Poseidon und der Demeter-Erinys) sind das Blitz und Donner tragende Ross (Pêgasos oder) Areion und die Korê oder Despoina'. Man bemerke, wie Kuhn seiner Hypothese zu Liebe hier die Thatsachen verändert. Weder trägt Areion Blitz und Donner, noch ist die Kore Tochter der Demeter-Erinys.

Unterstellung, dass dieselben von Hause aus etwas anderes waren als Personificationen der ethischen Idee, die eilenden (ταχεῖαι) Rächerinnen des Naturwidrigen zu sein.[1] Dieser Begriff könnte immerhin in die höchste Urzeit des Hellenenstammes zurückreichen, ohne aus einer physischen Vorgestalt erwachsen zu sein. Für die Vorstellungen von der den rächenden Strahl sendenden Gewitterwolke, sowie für die sachliche Identität mit der indischen Göttin Saraṇyûs gewährt weder das homerische Beiwort ἠεροφοῖτις d. i. schnell durch die Luft herbeieilend ein Zeugniss, noch der Name Erinys, selbst wenn dieser sprachlich mit dem vedischen Adjectiv saraṇyus schnell (St. sar, vergl. ὁρμή Eile) sich decken sollte (vergl. o. S. 267). Wie könnten vollends die von Aeschylus in seiner Darstellung der Eumeniden noch nicht verwendeten, erst seit der Zeit des Euripides in die Poesie eingeführten Fackeln[2] die den Frevler treffenden Blitze (Kuhn, Zs. f. vgl. Spr. I 455) bezeichnen?

Wenn alle diese von Kuhn beigebrachten Gründe theils durchaus hinfällig sind, theils durchaus nicht hinreichen, um für irgend eine der in Rede stehenden Gottheiten eine meteorische Grundbedeutung zu erweisen, so fragt es sich, ob die Uebereinstimmung der griechischen Sage von Demeter-Erinys und der indischen Sage von Saraṇyûs (die übrigens zum Ausgangspunct einer vergleichenden Mythenstudie wenig geeignet erscheint, so lange ihre Hauptfiguren noch den Gegenstand der heterogensten Auslegungen von Seiten der Vedenkenner bilden) so vollständig und durchschlagend ist, dass daraus für die handelnden Personen der arkadischen Mythe dieselbe Bedeutung wie für diejenigen der indischen mit zwingender Nothwendigkeit gefolgert werden müsste. Kuhn glaubt dies. Bei Lichte besehen verflüchtigt sich die gerühmte Congruenz jedoch in eine sehr entfernte Aehnlichkeit eines einzelnen Zuges, der Verwandlung zweier Götter in Rossgestalt, und daneben allenfalls noch in eine rein äusserliche und zufällige Berührung (durch Verwendung der-

[1] Rosenberg Erinyen S. 1 ff.
[2] Rosenberg a. a. O. 12—14.

selben Wortstämme) in den Eigennamen Saraṇyûs und Erinys. Alles übrige deckt sich nicht. Das wird noch einleuchtender, sobald man die Sage von Thelpusa der kritisch historischen Betrachtung unterwirft und die beiden rein äusserlich an einander gewachsenen Bestandtheile, den Demetermythus und die Areionlegende, von einander sondert (o. S. 252 ff.). Dann bleibt als Object der Vergleichung eine zwiefache Sage bestehen. Die éine lautet dahin, dass die Erinys mit Poseidon Hippios das Ross Areion zeugte. Aus ihr kann, da von Demeter keine Rede ist, über das Wesen dieser Göttin nichts entnommen werden, selbst wenn Identität mit der indischen Sage vorhanden wäre. Zum Ueberfluss aber darf mit unumstösslicher Gewissheit behauptet werden, dass in ihr die handelnden Figuren nur die Rachegöttin, den Meergott in seiner Eigenschaft als Rosserzeuger und das Schlachtross als Freund der Helden bedeuten, während die angeblich entsprechenden Personen des vedischen Mythus Saraṇyûs, jedesfalls Personification eines himmlischen Naturphänomens, Vivasvat, der Himmel, und die Açvins, die ersten Lichterscheinungen des Morgens, von Grund aus verschieden sind.

Sind wir im Recht, als zweiten Grundbestandtheil der thelpusischen Sage die arkadische Ueberlieferung aufzustellen, Demeter zeugte mit Poseidon Hippios die Despoina (o. S. 260. 261), so gestaltet sich damit die Sache um nichts besser zu Gunsten der Kuhnschen Hypothese. Denn mit der Erinys fehlt hier das Verbindungsglied, welches zum indischen Mythus hinüberführt. Als einzige flüchtige Aehnlichkeit bleibt bestehen, dass Despoina, die Tochter der Demeter, Königin des Todtenreiches, Yamî, die Tochter der Saraṇyûs, Zwillingsschwester des Herrn der Verstorbenen ist. Beide Mythenwesen aber sind grundverschieden, und ihre von Kuhn versuchte Vermittelung durch die Identificirung der Namen Despoina und Dâsapatnî ist auch sachlich verfehlt, da der Yamî niemals im Veda der Begriff und Name der Dâsapatnî zuertheilt wird. Alles in allem genommen, die Saraṇyusmythe und die Sage von Demeter-Erinys sind incongruent, und die éine kann

keinen Erklärungsgrund für die andere und für die darin auftretenden mythischen Persönlichkeiten abgeben.

Mit Kuhns Ausführungen ist auch den auf gleichem Grunde ruhenden Deutungen von Max Müller, Schwartz u. a., die im wesentlichen nur durch abweichende Auffassung der Saraṇyûs von einander verschieden sind, der Boden entzogen. Ich halte mich daher für berechtigt, mit der grössten Bestimmtheit den Satz auszusprechen, dass bisher noch jeder einzige Versuch gescheitert ist, als Grundbedeutung für Demeter die Personification eines am Himmel spielenden Naturvorganges, sei es der Wolke, der Sonne, der Morgenröthe oder des Mondes nachzuweisen.

Dieses negative Ergebniss ist nicht allein für unsere vorliegende Untersuchung von Wichtigkeit, sondern hat eine allgemeinere Bedeutung. Wer die Entwickelung der vergleichenden Mythologie von Arbeit zu Arbeit miterlebt hat, erinnert sich, dass gerade Kuhns Aufsätze über Hermeias-Sârameyas (Haupt Zs. 6, 117) und über Sâraṇyû-Erinys, indem ihre Ergebnisse von ihm und anderen als erwiesen betrachtet wurden, die in den letzten Jahrzehnten zum Gemeingut eines grossen Theiles der Forscher gewordene Ueberzeugung begründet haben, éinmal, dass so zu sagen alle Mythen arischer Völker in den Veden ihre Prototypen fänden, andererseits, dass mit geringen Ausnahmen die gesammte Mythologie in ein auf die Erde übertragenes Spiegelbild des gegenseitigen Verhaltens coelestischer Naturmächte sich auflöse. Wenn nun die erste Grundlage unhaltbar war, wie wir für Saraṇyûs dargethan zu haben glauben, W. Roscher (Hermes der Windgott S. 9 ff.) für Hermes-Sârameyas erwiesen hat, so zeigt es sich, dass ein grosser Theil der Voraussetzungen hinfällig wird, auf denen Zug um Zug sich das System weiter auferbaute. Zwar bin ich überzeugt, dass die von den neugewonnenen Gesichtspuncten ausgehende Untersuchung in mehreren Fällen, wo sie auf wirklich analoge und congruente Erscheinungen (z. B. die Dioskuren und Açvins) traf, brauchbare und werthvolle Ergebnisse geliefert und ein auf anderem

Wege nicht erreichbares Verständniss ermittelt hat; aber als allgemein giltig bewahrheiten sich die beiden oben genannten Sätze nicht, und als durchstehendes heuristisches Princip — dies müssen die vorstehenden Erörterungen jedem Unbefangenen klar machen — dürfen sie nicht verwendet werden.

§ 5. DER NAME DEMETER.

Nachdem sich im vorigen Abschnitt alle übrigen Hypothesen über die Urgestalt der Demeter als verfehlte herausgestellt haben, sieht sich die Forschung auf die Wahl zwischen den beiden Bedeutungen der Erdgöttin und der Pflanzenseele zurückgewiesen. Unsere Untersuchung wendet sich zunächst dem Namen der Göttin zu. Gewährt etwa dieser die Auskunft, welche die litterarischen Denkmäler versagen? Schon die alten Grammatiker haben sich lebhaft mit der Etymologie des Wortes Demeter beschäftigt und den Kreis der denkbaren Erklärungen erschöpft — in der grossen Schatzkammer des Etymologicum Magnum sind dieselben unter *Δημήτηρ* und *Δηώ* gesammelt —; die Neueren schlossen sich nach Gutdünken der einen oder der anderen an, brachten jedoch kaum eine weitere hinzu; auch die wissenschaftliche Sprachforschung muss sich begnügen, eine jede derselben auf ihren Werth zu prüfen und die Fülle der Einfälle auf einige wenige annehmbare Möglichkeiten einzuschränken.

Schon beim Eintritt in die Erörterung erhebt sich die Vorfrage, ob *Δημήτηρ* als einfaches oder als zusammengesetztes Wort zu betrachten sei. Der ersteren Ansicht huldigen Leo Meyer,[1] Sonne[2] und, wie es scheint, K. Lehrs.[3] Die beiden letzteren legen '*δῆμος*' als Etymon zu Grunde und übersetzen 'Demosgöttin' (Lehrs) oder 'Stifterin, Beschützerin des Demos, der agrarischen Siedelung' (Sonne). Aber der

---

[1] Bemerkungen zur ältesten Geschichte der griechischen Mythologie. Göttingen 1857. S. 57.

[2] Zs. f. vgl. Sprachf. X 133.

[3] Populäre Aufsätze aus dem Alterthum[2] S. 97.

Begriff des 'Agrarischen' ist dem Worte fremd, δῆμος heisst die Volksgemeinde und das von derselben bewohnte Gebiet. Letzteres kann unter Umständen zwar als zum Ackerbau geeignet (ἐν πίονι δήμῳ) bezeichnet werden. Doch wie stimmt die Bedeutung 'Gaugöttin, Göttin der Landschaft' mit den § 3 entwickelten Verrichtungen der Demeter? Diesem sachlichen Bedenken stehen weit grössere sprachliche zur Seite. Lehrs geht ihnen aus dem Wege, indem er die 'unverständlich gewordene Ableitung' unberücksichtigt lässt, Sonne lässt an den Stamm δημο unmittelbar das Suffix tar, târ angehängt sein, welches bekanntlich Nomina agentis bildet, deren éine Gruppe die uralten Verwandtschaftswörter πα-τήρ (St. πα-τερ), μή-τηρ (St. μη-τερ), θυγά-τηρ (St. θυγα-τερ), εἰνά--τερες (St. εἰνα-τερ, Wurz. yam vergl. skr. yan-tar, lat. jani--trî-ces) umfasst, während eine zweite Klasse die grosse Sippschaft der Masculina auf -'τωρ, -τήρ (St. τορ, τηρ) und die Feminina auf -'τειρα (St. τερ) in sich schliesst. Die Verlängerung des Themas Δήμο-τερ zu Δήμη-τερ soll nach Sonne durch den Dactylus geboten sein (vergl. ἐλαφη-βόλο σοφώ-τερο). Er vergisst aber, dass das in Rede stehende Suffix tar nur mit Verbalstämmen, niemals mit Substantiven sich verbindet. Von δῆμος könnte der Name unserer Göttin daher nur durch Vermittelung eines denominativen Verbums δημάω oder δημέω abgeleitet sein, wie z. B. κοσμη-τήρ durch das Zwischenglied κοσμέω von κόσμος, εὐνα-τήρ, εὐνάτωρ durch εὐνάω von εὐνή. Dann aber müsste Δημητήρ, Δημήτωρ oder Δημή-τειρα erwartet werden, und die Bedeutung wäre 'volkbildend, eine Gemeinde hervorbringend', keinesweges ein dem Wesen der Getreidegöttin entsprechender Begriff. Leo Meyer wird — wie es nicht anders zu erwarten steht — den sprachlichen Anforderungen besser gerecht, indem er Δημήτηρ durch Uebergang des anlautenden y zu d aus einer hypothetischen indogerm. Urform Yâmâ-tar von Wurzel yam bändigen zusammenhalten (= dam, dâmyâmi aus djamyâmi, griech. δαμ urspr. δjαμ, δαμ-άω, δάμνημι, lat. dom, domare, goth. tam-jan zähmen, Zs. f. vgl. Spr. XI 12—14. Curtius Grundz.[4] 608) nach Analogie von skr. jâmâ-tar Schwiegersohn aus Wurzel jam = griech. γαμέω hervorgehn lässt. Den Begriff

Bändigerin sucht er durch die Unterstellung zu rechtfertigen, dass Demeter als Erdgöttin mit dem indischen Unterweltsgotte Yama zusammenhange. Ist es aber schon misslich, die Entstehung des Wortes Demeter geradezu bis in jene urälteste Periode hinaufzurücken, in welcher die Verwandtschaftsworte sich ausbildeten, so widerspricht Meyers Etymologie in sachlicher Hinsicht allen überlieferten Thatsachen, da Demeter niemals Todtengöttin, Yama niemals Unterweltsgott war, und der Name des letzteren zwar aus *yam* zusammen halten entsprang, aber diesen Begriff nicht unmittelbar, sondern in der abgeleiteten Bedeutung Zwilling, lat. geminus, enthält. Eher könnte die Getreidegöttin 'Bändigerin' heissen als 'die Bezähmerin wilder Sitten', wenn nicht diese Idee, welche wir historisch erst lange nach Homer zur Entfaltung gelangen sehen, gar zu weit abstünde von den Anschauungen der Frühzeit, in der die Genesis der sprachlichen Bezeichnung und des Begriffes der Göttin jedesfalls gesucht werden muss.

Misslingt es den Namen Demeter als einfaches Wort zu deuten, so tritt die Auffassung desselben als Compositum in ihr Recht ein. Dieselbe hat denn auch von jeher bei der überwiegenden Mehrzahl der Forscher Beifall gefunden, indem man übereinstimmend für den zweiten Theil der Zusammensetzung das von selbst und zwar aus dem ganzen Sprachschatz allein sich darbietende Verwandtschaftswort *μήτηρ* erklärte. Ein entscheidender Beweis dafür liegt in der genauen Uebereinstimmung der Declinationsformen von *μήτηρ* und *Δημήτηρ*. Nach Analogie des historischen Sprachgebrauchs müsste man freilich *Δη-μήτωρ* oder *Δη-μήτειρα* statt *Δη-μήτηρ* erwarten. Denn nur die Nomina actoris auf *-τήρ* (St. *τηρ*) bewahren in der Zusammensetzung ihr *η* (vergl. *ἀμαλλοδετῆρες*. Il. XVIII 554). Die Verwandtschaftswörter auf *-τηρ* (St. *τερ*) pflegen dagegen im zweiten Compositionstheil die Form *-τωρ* (St. *τορ*) anzunehmen, oder werden durch Hinzufügung eines neuen Suffixes zu *-τερος, -τερια* (*τρος, τειρα*)[1] weiter gebildet. Die gleiche Wandelung des *E*-Stammes in den *O*-Stamm tritt

[1] Vergl. *μητρο-πάτωρ* Il. XI 224. *παμμήτωρ*, bei Späteren *παιδο-*

bei einigen Wörtern auf *τηρ* (St. *τερ*), *ηρ* (St. *ερ*), *ην* (St. *εν*), *ας* und *αρ* (St. *ατ*) ein.[1] Doch ist die Regel nicht bei allen Wörtern der gleichen Endungen durchgedrungen.[2] Ehe sie sich bildete, muss es aber einen hinter dem historischen nicht weit zurückliegenden Sprachzustand gegeben haben, in welchem die verschiedenen Spaltungen des Suffixes -tar, (*τορ, τηρ, τερ*) noch gleichwerthig neben einander gebraucht wurden.[3] Wie nun die Formen mit paragogischer Endung *Δειπάτυρος* (d. i. *Δει-πάτερ-ος*), *εὐ-πατέρ-εια* oder *Ἀλέξ-ανδρ-ος* (d. i. *Ἀλεξ-άνερ-υς*),[4] *ἀντιάνειρα*, *βωτιάνειρα* (d. i. *ἀντι-ανέρ-ια βωτι-ανέρ-ια*) u. s. w. erkennen lassen, dass die Worte *πατήρ*, *ἀνήρ* ehedem auch noch in der Zusammensetzung zwischen den Stämmen *πατορ*, *ἀνορ* und *πατερ*, *ἀνερ* schwankten, darf ein Gleiches für *μήτηρ* gefolgert werden; ja der Vocativ *δύσ-μητερ* Od. XXIII 97 gewährt dafür den thatsächlichen Beweis. Der Name *Δη-μήτηρ* ist demnach entstanden, ehe die Umfärbung von *μήτηρ* zu *μήτωρ* in der Composition alleinherrschend wurde, und widerstand später, durch den Rost des Alters und hieratischen Gebrauch geheiligt und geschützt, der Analogie der allmählich sich festsetzenden Regel, welcher die entsprechenden Appellativa und Eigennamen anheimfielen. Schwieriger als der zweite Compositionstheil ist das erste Glied der Zusammensetzung zu erkennen. Ist es verbal oder nominal?

Wie u. a. von *λύω*, *τλάω* *Λύ-ανδρος*, *Τληπόλεμος*, *τλή-θυμος*, konnte von einem der Verbalstämme *dâ*, *djâ*, oder *dav* *Δη-μήτηρ* gebildet werden. Aus jedem derselben hat

μήτωρ, *σταχυμήτωρ*. — *Ἀντίπατρος*, *Δει-πάτυρ-ος* (aus *Δει-πάτερ-ος*, Curtius Grundz.[4] 601) *παμμήτειρα*.

[1] So bei *ἀνήρ* (*εὐ-ήνωρ*, *πολυ-άνωρ* u. s. w., *Ἀλέξ-ανδρ-ος* d. i. *Ἀλεξ-άνερ-ος* u. s. w.) *γασ-τήρ* (*προγάστωρ*), *φρήν* (*σώφρων*, *πολύφρων*), *κτέαρ* (*πολύκτωρ*), *κέρας* (*δίκερως*, *ξινόκερως*, *αἰγόκερως*).

[2] Vergl. *λασιαύχην*, *πολυ-αυχήν* neben *πολύφρων* — *πολυάστηρ*, *εὐαστήρ*, *εὐάστερος*, *εὐάστειρα* neben *προγάστωρ* — *αἰγόκερας* neben *αἰγόκερως*.

[3] So erweist *γενέτειρα* neben *γενέ-τωρ* und *γενετήρ* das einstige Vorhandensein von *γένετερ* Nom. *γενέτηρ*, *εὐνάτειρα* neben *εὐνάτωρ* und *εὐνατήρ* das Vorhandensein von *εὔνατερ* Nom. *εὐνάτηρ* u. s. w.

[4] Anders freilich urtheilt über diese Form G. Meyer, Curtius Stud. V 87.

man die Deutung versucht. 1) *dâ* geben: Gebemutter, Nahrungsspenderin.[1] 2) *dâ* zertheilen, *δα-ί-ομαι*, skr. dâ-mi, djâ-mi (Wurz. dâ): Schneide-, Zertheilungsmutter, entweder a) weil Dêmeter als Vorsteherin des Ackerbaus dem Pflüger die Erdschollen zertheilt, oder b) weil ihr Herz beim Raube der Tochter zerrissen wurde.[2] 3) *dâ* wissen, *δήω* finde, bezw. 4) *djâ* suchen, homer. *δί-ζη-μαι* d. i. *δί-δη-μαι* (Curtius Grundz.[4] 610): Suchemutter oder Findemutter, sei es a) mit Bezug auf die Aufsuchung der Kore oder b) wegen der Erfindung des Ackerbaus.[3] 5) *daF* zünde an, *δα-ί-ω* (*δέ-δη-α*), dazu *δᾱλός* Feuerbrand, *δα-ϊ-ς* Fackel, *δή-ϊ-ος* (*δήϊον πῦρ*)[4]: Zündemutter, weil die Göttin Fackeln in Händen trägt.

Gegen alle diese Etymologien erhebt sich der Einwand,

---

[1] *Δημήτηρ μὲν φαίνεται κατὰ τὴν δόσιν τῆς ἐδωδῆς, διδοῦσα ὡς μήτηρ, Δημήτηρ κεκλῆσθαι.* Plato Kratyl. p. 404 B. Welcker Demeter die Stifterin des Ackerbaus, Zs. für Gesch. u. Ausleg. d. alt. Kunst I 122. Vergl. Ignarra zu Hymn. in Cer. 122. Schelling Ueber die Gottheiten von Samothrake Anm. 29. 48.

[2] Der Urheber dieser Etymologie hatte seiner Conjectur zu Liebe *Δηώ* bezw. *Δημήτηρ* geschrieben; Choeroboskos nahm das für Ueberlieferung. Etym. Magn. S. 263 Gaisford: *Δηώ : ἡ Δημήτηρ καὶ διαφορεῖται ὡς φησὶν ὁ Τεχνικός* (der Grammatiker Choiroboskos). *Οἶδε γὰρ ἡ παράδοσις τὸ ἦτα μετὰ τοῦ ἰῶτα καὶ χωρὶς τοῦ ἰῶτα . . . . Εἰ δὲ ἔχει τὸ ἰῶτα, λέγεται ὅτι γέγονε παρὰ τὸ δαίω τὸ κόπτω, κατὰ τροπὴν Ἰωνικὴν τοῦ ἄλφα εἰς ἦτα. Καὶ γὰρ ἡ Δημήτηρ γῆ ἐστιν · ἡ γῆ δὲ διακόπτεται ἐν τῷ ἀροτριᾶσθαι.* Ebendas. S. 265: *Δημήτηρ ἢ . . . ἢ παρὰ τὸ διελεῖν τὴν γῆν καὶ τέμνειν ἐν τῇ ἀροτριάσει.* Ebendas. S. 264: *Ἢ ὅτι λυπουμένη διὰ τὴν θυγατέρα ἐδαίετο τὴν ψυχήν.* Ein Späterer vermischte mit dieser Ableitung diejenige von *δήϊος* feindlich, *δηιόω*, *δηόω* feindlich behandeln, verwüsten, zerreissen. *Δηώ, ἢ ὅτι πολλὴν ἐδήωσε γῆν, τουτέστι διέκοψε, ζητοῦσα τὴν θυγατέρα.* — Der Ableitung von *δήϊος*, *δηιόω* stimmte von Neueren Dilthey zu. (Jen. Literaturz. 1874 S. 578).

[3] Etym. Magn. S. 265: *Δημήτηρ . . . ἢ παρὰ τὸ δήω, τὸ εὑρίσκω.* Ebendas. S. 263: *Δηώ . . . λέγει* (*ὁ τεχνικός*), *ὅτι ἐστὶ παρὰ τὸ δήω τὸ σημαῖνον τὸ εὑρίσκω · καὶ ἡνίκα περιήρχετο εἰς ζήτησιν τῆς θυγατρὸς αὐτῆς, κατ' εὐφημισμὸν ἔλεγον πάντες Δήεις, τουτέστιν εὑρήσεις. ἢ ἐπειδὴ αὕτη ἐφεῦρε τὸν σῖτον.* Vergl. ebendas. s. v. *Δήεις.* — Dieser Etymologie trat bei J. H. Voss, Hymne an Demeter S. 23.

[4] Etym. Magn. S. 265: *ἢ παρὰ τὸ δαίω, τὸ καίω · λαμπαδοῦχος γὰρ ἡ θεός.* Ebendas. S. 263: *Δηώ. ἢ παρὰ τὸ δαίω, τὸ καίω, ὅτι μετὰ λαμπάδων ἐζήτει τὴν θυγατέρα.*

dass *Δημήτηρ* als Verbalcomposition aufgefasst weit eher 'die Mutter gebend, theilend, suchend, anzündend' als 'die (Nahrung) gebende, (die Erde) theilende, (das Korn) erfindende, (ihr Kind) suchende Mutter' bedeuten würde, da die Zusammensetzungen mit verbalem Vordergliede überwiegend Abhängigkeitscomposita waren, in denen der Nominalstamm des zweiten Gliedes als Object des ersteren gefasst wurde (z. B. *τλη-πόλεμος* Krieg erduldend, *λύ-ανδρος* Männer-lösend, *ἐχέ-θυμος*, *ἐχέ-φρων* Verstand habend). Da jedoch, freilich in ganz vereinzelten und meistentheils spät bezeugten Fällen, auch attributive und determinative Composita auf gleiche Weise gebildet uns entgegentreten (z. B. *τλή-θυμος* Duldemuth d. h. duldender Muth, zu erschliessen aus dem gleichlautenden Bahuvrîhi Duldemuth habend, *ἑρπ-άκανθα* Kriechakanth, kriechender Akanth, *μελλ-είρην*, *μελλ-έφηβος* werdender Jüngling), die ja doch zum Theil auf ältere Vorbilder zurückgehen könnten, lässt sich wenigstens nicht mit vollkommener Gewissheit aus allgemeinen sprachlichen Gründen die Unmöglichkeit der in Rede stehenden Deutungen behaupten. Die Ableitung aus *da* geben wird aber im besonderen durch den Umstand ausgeschlossen, dass diese Wurzel im Griechischen nur in der Form *δο*, *δω* (*δί-δωμι*, *δῶρον*, *δόσις* u. s. w.) erscheint. (*Δά-νος* Darlehn ist mit Fick Wörterb. d. indogerm. Spr. II 118. 120 gegen Curtius Grundz.[4] 236 zu *da* zutheilen zu stellen). Auf einen vorgriechischen Ursprung des Wortes *Δη-μήτηρ* (vor Verdumpfung des *α* von *δα* geben) zurückzugreifen, würde nur erlaubt sein, wenn dafür bestimmte Anhaltspuncte sich darböten, und keine andere passende Erklärung aus dem Griechischen selbst sich auffinden liesse. Alle übrigen auf Verbalzusammensetzung gerichteten Etymologien erweisen sich — abgesehen davon, dass ihrer mehrere (Zertheilungsmutter, Zündemutter u. s. w.) nur mit Gewalt dem untergelegten Sinne (Pflügerin, Fackelträgerin u. s. w.) sich fügen — von Seiten des begrifflichen Inhalts als unannehmbar, zum Theil geradezu als albern, da sie sämmtlich von je einem einzelnen und untergeordneten Momente in der Wirksamkeit oder der Legende der Göttin ausgehen, welcher weder im Ganzen und Grossen das Wesen

derselben ausdrückt, noch von so hervorragender Wichtigkeit ist, dass er, etwa ursprünglich das Etymon eines Beiwortes ausmachend, die Kraft in sich hätte tragen mögen, dasselbe in siegreichem Daseinskampfe zum Hauptnamen zu erheben. Dies bedarf keiner weiteren Ausführung. Oder wird man glauben, die homerische Fruchtspenderin, die den Kornsegen erzeugende und zu Wachsthum und Reife führende Göttin, hätte jemals anders als in ganz besonderer Beziehung suchende Mutter, Fackelträgerin, Pflügerin u. s. w. genannt werden können?

Nun bleibt nur die Nominalcomposition übrig; auch sie ist auf verschiedene Weise zu begründen versucht worden.

1) *Δημήτηρ* soll Abkürzung von *Δημο-μήτηρ* sein.[1] Lautlich ist diese Ableitung untadelhaft, da nach Ficks Nachweis in der Wortzusammensetzung von zweien mit gleichem Consonanten anlautenden Sylben die erste häufig ausgeworfen wird (vergl. *καλα-μίνθη* aus *καλαμο-μίνθη*, *Παλα-μήδης* aus *Παλαμο-μήδης*, *καρδ-άμωνον* aus *καρδαμ-άμωνον*. Zs. f. vgl. Spr. XXII 99). Sachlich aber entscheiden gegen sie dieselben Gründe wie gegen die Etymologie *Δημή-τηρ* (o. S. 282).

2) Schömann zu Aesch. Prometh. S. 313 und zu Cicero de nat. deor. II 26 lässt *Δημήτηρ* aus *Δέα μήτηρ* = *θεὰ μήτηρ* entstehen. Hierüber genügt es auf den Nachweis von Curtius Grundz.[4] 506, dass die Formen *δέος*, *δέα* oder *δεός*, *δεά* für *θεός*, *θεά* ungriechisch waren, so wie überhaupt auf die Geschichte des Wortes *θεός* (Curtius a. a. O. 503 - 510) zu verweisen. Uebrigens würde ein solches *θεα-μήτηρ* entweder Mutter der Götter (wie *θεο-μήτωρ*) oder, sei es dass blosse Zusammenrückung stattfand, wie in *Ἱερά-πολις*, *Ἱερά-πυτνα*, oder sei es nach Analogie der spät bezeugten Bildungen *λυκ-άνθρωπος*, *θε-άνθρωπος*, *θε-ανδρία*, *θεό-ταυρος*, die Mutter, welche Göttin ist, bedeuten. Weder das éine noch das andere gewährt einen passenden Sinn.

3) Von der nämlichen Wurzel, nämlich div glänzen, leuchten, leiten Max Müller (Vorles. üb. d. Wissensch. d. Spr.

[1] Etym. Magn. S. 265: *Δημήτηρ . . . ἢ δημο-μήτηρ, κατὰ συγκοπήν.* Vergl. Etym. Gud. S. 140. 141. Gregor. Corinth. Schäfer S. 752 (Bast): *δήμου μήτηρ.*

Ser. II Leipzig 1866 S. 474. Zs. f. vgl. Spr. XIX 43) und Grassmann (Zs. f. vgl. Spr. XVI 161) den Namen ab, indem sie ihn einem skr. Dyâvâ mâtâ, die Form *Δηώ* (deren hypokoristische Natur sie dabei ausser Acht lassen) unmittelbar Dyâvâ gleichstellen, einer vom Stamme *dyav* abgeleiteten, aus dem Plural und Dual von dyâus Himmel (dyâvas, dyâvâ) hypothetisch erschlossenen Bildung. Einfacher ist es, die im Accusativ dyâm erhaltene Form der Wurzel div zur Vergleichung heranzuziehen, welche in dem homerischen Accusativ *Ζῆν* d. i. *Δῆν* = *Δία* ihr Seitenstück hat und von Ahrens (Philolog. XXIII 207) und Curtius (Grundz.[4] 601. 605) mit Meineke, Ameis und Fritzsche auch in den Formeln *οὐ Δᾶν* (Theokr. Id. IV 17. VII 39) und *φεῦ δᾶ*, *οἰοῖ δᾶ*, *ἄλεν' ἆ δᾶ* bei attischen Tragikern und Komikern erkannt worden ist. Hierzu stellt Ahrens (a. o. O. 208) vermuthungsweise noch die Glosse des Hesychius '*δῖαν . . . τὸν οὐρανὸν Πέρσαι,*' indem er sie in '*διᾶν . . . τὸν οὐρανὸν* (*ὡς Δία*) *Πέρσαι*' berichtigt und ergänzt. Den Nominativen *Διᾶς*, *Δᾶς*, *Ζῆς* würde ein jonisches *Δῆς* und ein Femininum *Διᾶ*, *Δᾶ* oder *Δῆ* entsprechen. In letzterem will Ahrens den einfachen 'dem männlichen *Δᾶς* = *Ζεὺς* correspondirenden Namen der Demeter' erkennen, indem Zeus und Demeter nach uraltem Glauben als ein zusammengehöriges Paar galten.[1] *Δη-μήτηρ* wäre also ein aus ursprünglicher Zusammenrückung entstandenes Compositum, ein weibliches Seitenstück zum epirotischen *Δῖ-πάτυρ-ος*. Seine Bedeutung könnte neben dem 'Himmelvater' oder 'Vaterhimmel' keine andere sein als 'Himmelmutter' d. i. 'Mutter im Himmel' oder 'Mutter Himmel'.

Denn dass dem Nomen *Ζῆς*, *Δῆς*, *Δῆ* ein anderer Begriffsinhalt als der des männlichen oder weiblichen Zeus, etwa der in mehreren anderen Ableitungen der Wurzel div hervortretende allgemeinere Sinn 'göttliches Wesen' zu-

---

[1] Aehnlich hatte schon ein orphischer Dichter (bei Proklus zu Platons Kratyl. p. 96. Lobeck Aglaoph. S. 537) *Δημήτηρ* für *Διὸς μήτηρ* erklärt und diese Conjectur durch Identificirung der Göttin mit Rhea gerechtfertigt.

stehe, ist ganz und gar unerweislich und durch keine Thatsache belegbar. Nun wäre es ja an und für sich nicht geradezu unmöglich, dass der leuchtende Himmel als die Gewächse erzeugende Potenz gedacht wäre, und man könnte demnach, da auch kein sprachliches Bedenken entgegensteht, diese Etymologie billigen, wenn in den historischen Zeugnissen für Demeter irgend eine bestimmte Spur dieser Auffassung sich nachweisen liesse. Das ist aber nicht der Fall, und mit A. Kuhns und M. Müllers Hypothesen (o. S. 280) fällt jeder vermeintliche Anhalt dafür zu Boden. Es ist klar, dass die Begriffe Erdgöttin und Kornpsyche eine weit näher liegende und zutreffendere Erklärung für die überlieferten Vorstellungen darbieten, und sofern einer derselben auf befriedigende und überzeugende Weise mit den Sprachgesetzen in Einklang zu bringen sein sollte, wird eine methodische Forschung nicht umhin können, die Deutung aus *Δῆ* Himmel als sachlich unhaltbar abzulehnen.

4) Die Annahme griechischer Dichter und Philosophen, zumal der Orphiker und Stoiker, Demeter sei ihrem Wesen nach gleich Gê, führte dahin, auch etymologisch in dem Namen derselben den Begriff Mutter-Erde oder Erdmutter zu suchen. Viele neuere Forscher schlugen denselben Weg ein.[1] Zur Begründung dieser Ansicht stellte man die Hypothese auf, das anlautende *Γ* in *Γημήτηρ* habe sich in *Δ* verwandelt.[2] In der That wird in einigen griechischen Wörtern ein wurzelhaftes *γ* durch *δ* vertreten, indem zunächst der G-Laut sich zu *j* verflüchtigte und dann durch Vorschlag eines *δ* zu *δj* wurde, woraus schliesslich entweder *ζ* oder *δ* sich entwickelte (Curtius Grundz.[4] 483—485). Indessen beschränkt sich dieser Vorgang auf äusserst wenige Fälle, und er wird fast überall durch den eigenthümlichen Umstand gekennzeichnet, dass

[1] Suidas: *Δημήτηρ ἐστὶν ἡ γῆ, οἱονεὶ Γημήτηρ τις οὖσα.* Vergl. Menagius zu Diog. Laert. VII 147. Diod. Sic. I 12. III 62. Sext. Emp. adv. dogmat. III 189. Tzetzes zu Hes. O. et D. 32. Philo de vita contemplativa § 1.

[2] Etym. Magn. S. 265, 53: *Δημήτηρ, παρὰ τὸ γῆ καὶ τὸ μήτηρ Γημήτηρ τις οὖσα· καὶ τροπῇ τοῦ Γ εἰς Δ.* Ebendas. S. 264, 10: *Δηώ . . . ἡ γηώ τις ἐστί, κατὰ τροπὴν τοῦ γάμμα εἰς δέλτα.*

entweder dem ursprünglichen Guttural ein Nasal folgt oder dass in mundartlichen Nebenformen den mit dem Guttural oder Dental anlautenden Formen eine dritte mit anlautendem Labial zur Seite steht. Der Mangel beider Kennzeichen bei γῆ und Δημήτηρ macht ein verwandtschaftliches Verhältniss dieser Wörter von vorne herein unwahrscheinlich. Es fragt sich daher, ob irgend ein anderer deutlicher Fingerzeig vorhanden sei, der uns nöthigen müsste, die in Rede stehende Lautumwandlung anzunehmen. Als scheinbare Stütze dafür boten sich jene Ausrufformeln φεῦ δᾶ, οἰοῖ δᾶ, ἄλεν' ἀ δᾶ (Aesch. Prom. 568) dar, indem man darin δᾶ auf die Erde deutete in Folge zweier, offenbar auf dieselbe Quelle zurückgehender Scholien zu der letztgenannten Stelle des Prometheus, wonach δᾶ eine dorische Nebenform von γᾶ gewesen wäre.[1] Ahrens gelangte aber (Dial. Dor. 80) bei sorgfältiger Untersuchung der mundartlichen Verhältnisse zu dem Philol. XXIII 207 von ihm wiederholten, von Curtius (Grundz.[4] S. 484) durch einfache Verweisung auf ihn gebilligten Ergebniss, dass δᾶ keine dorische Dialektform für γᾶ gewesen sein könne ('numquam igitur Dores δᾶ dixerunt pro γῆ') und nahm, ebenfalls unter Zustimmung von Curtius, an, dass jene Formeln nicht den Begriff der Erde, sondern einen mundartlichen Namen des Zeus enthalten (o. S. 288). Ist dies richtig, so fällt auch jeder zwingende Grund fort, Δη-μήτηρ durch Dentalismus aus Γη-μήτηρ entstanden zu denken, und es bleibt eine leere Möglichkeit bestehen, welche durch die sprachlichen Analogien wenig empfohlen wird.

Stehen Δᾶ und Γᾶ aber auch in keinem etymologischen Zusammenhange, so könnte ersteres doch — meint Ahrens a. a. O. — ein alter, nur kein stammverwandter, sondern ein aus der Wurzel *div* abgeleiteter Name der letzteren gewesen sein. Er denkt dabei an die allgemeine Bedeutung 'göttliches Wesen', so dass in dem Namen Damater die Erdgöttin als 'die göttliche Mutter' bezeichnet wäre.

[1] Etym. Magn. S. 60, 8: Ἀλευάδα . . . οἱ γὰρ Δωριεῖς τὴν γῆν δᾶν λέγουσι καὶ δίαν (Pauw vermuthet καὶ δαΐαν, Schleusner κατ' ἰδίαν, Ahrens δῆν λέγουσι καὶ δᾶν). Schol. Med. zu Aesch. Prom. 568: Δωριεῖς τὴν γῆν δῆν καὶ δᾶν φασιν (γᾶν καὶ δᾶν Meineke).

Gegen diese Ansicht trifft zu, was wir bereits o. S. 289 auseinandergesetzt haben. Vielleicht fühlte sich jemand versucht, dieselbe in der modificirten Gestalt aufzunehmen, ein Götterpaar *Δᾶς* und *Δᾶ* d. i. Zeus und Zeus-in (vergl. Zeus und Dione) sei, nachdem es den Späteren unverständlich geworden, in Zeus und die Erdgöttin *umgedeutet*, und daher die auf Gelehrsamkeit beruhende Angabe '*δᾶ* irgendwo = *γᾶ*' entsprungen. Das möchte sein, aber wer dürfte zugeben, dass diese secundäre Bezeichnung der Gê in dem uralten Namen der Demeter enthalten sei? Ein von Wurzel *div* hergeleitetes Appellativ *δᾶ*, Erde, kannte die lebende Sprache offenbar nicht.

Mit dieser Erkenntniss ist die Notiz der Scholiasten noch keinesweges beseitigt. Konnte nicht das von ihnen bezeugte Wort wirklich vorhanden sein, weder aus *γῆ* noch aus Wurzel *div* entstanden, sondern aus einem dritten Stamme gebildet? Eine Glosse Hesychs, *Δηγῆ · καὶ σιωπᾷ*, die man *Δῆ γῆ · καὶ σιωπᾷ* zu lesen pflegt, scheint ein weiteres Zeugniss dafür abzulegen. Der Beiname Poseidons *Ἐνοσί-δας* bei Pindar Pyth. IV 33 [173] fügt sich, zu *ἐνοσί-χθων* und *ἐννοσί-γαιος* gehalten, gut der Erkärung als Compositum von *δᾶ* = *γῆ*. In dem altbaktrischen daya, Feld, böte sich nach A. Bezzenbergers gütigst mir mitgetheilter Ansicht ein passendes Etymon dar, aus dessen griechischem Aequivalent durch Contraction *δᾶ* geworden sein könnte. Demeter bedeutete demnach 'die Feldmutter'. Diese Etymologie befriedigt anscheinend sowohl die sprachlichen als die sachlichen Forderungen; gleichwohl muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass ihre Voraussetzungen auf einem sehr unsicheren Boden stehen. Zunächst ist es zweifellos, dass die Scholien zu Aeschylus keine wirkliche Gewähr für das Vorhandensein eines Appellativums *δᾶ* im Sinne von *γῆ* gewähren, so lange dieses Wort aus keinem Schriftwerk belegt ist, da sehr wohl ein Grammatiker, der Da-mater und Ga-mater gleichsetzte, aus ersterem ein dorisches *δᾶ* Erde folgern, ein Nachfolger diese conjecturelle Form für Ueberlieferung halten konnte. Gleichartigen Ursprungs war wohl auch die sicher verderbte Glosse Hesychs, wenn sie in ihrer reinen Gestalt überhaupt

hierher gehörte. So bleibt nur das ἅπαξ λεγόμενον ἐννοσί-δας als ein bei seiner Einzigkeit nicht unverdächtiges Zeugniss bestehen. Ist denn die handschriftliche Ueberlieferung echt, könnte nicht einfach ein Abschreiberirrthum für ἐννοσί-γᾶς vorliegen? Endlich auch die Vergleichung von eran. daya, das in keiner anderen arischen Sprache eine Correspondenz hat, erscheint nicht ganz unbedenklich. Ihm würde ein griechisches δαῖα entsprechen, für dessen Contraction zu δᾶ man sich nicht auf die Analogie von μᾶ und γᾶ neben μαῖα und γαῖα würde berufen dürfen. Denn nicht aus den letzteren Formen, erweiterten jüngeren Ableitungen der Nominalstämme μᾱ und γαF (wie γραῖα von γρᾱ vergl. γρα-ῦς), sondern aus den einfacheren μάα und γάFα entstanden die ersteren durch Zusammenziehung.

5) Während demnach auch die Versuche, dem Namen Demeter die Bedeutung Erdmutter, Mutter Erde oder Feldmutter zuzuweisen, zu Ergebnissen führten, gegen welche sehr gewichtige Einwürfe geltend gemacht werden müssen, begegnet diejenige Combination, welche wir im Begriff sind an letzter Stelle hier vorzutragen, von keiner Seite her ernstlichen Schwierigkeiten. Ein alter Grammatiker führt zur Erläuterung des Namens Δηώ ein kretisches Wort δηαί Gerste an.[1] Preller (Dem. u. Perseph. 317. 368) erklärte es, ohne jedoch in eine nähere Untersuchung einzutreten, für nicht unwahrscheinlich, dass daher, und zwar durch die Kretenser, Demeter ihren Namen erhalten habe, wenn nur das Wort δηαί sicherer wäre. Auch Förster (Raub und Rückkehr der Persephone S. 10 Anm. 9) stimmte bei, obwohl beide die Etymologie aus δᾶ, Erde, vorzogen. Neuerdings aber hat der letztere (Jahrb. f. class. Phil. 22. 1876 S. 809) die Ableitung von δηαί aufgegeben, 'da in diesem nur die kretische Form von ζειαί zu erkennen ist.'

Das Etymologicum Magnum schöpft vielfach aus alten und zuverlässigen Grammatikern. Dem Worte δηαί zu misstrauen, liegt kein Grund vor, da es nicht (wie δῆ, Erde, vermöge sachlicher Gleichsetzung mit Γῆ μήτηρ) aus Δημήτηρ durch

[1] Etym. Magn. S. 264, 12: Ἡ Δηὼ παρὰ τὰς δηάς· οὕτω γὰρ Δηαὶ προσαγορεύονται ὑπὸ Κρητῶν αἱ κριθαί.

reine Conjectur erschlossen sein kann. Vielmehr lässt es sich auf sprachgeschichtlichem Wege als eine dorische Form von ζειά, ζεά vollkommen rechtfertigen. Es setzt nämlich dieses jonisch-attische Wort, welches bekanntlich dem skr. yava Gerste, altbaktr. yava Feldfrucht, lit. javas Getreidekorn, javai (Plur.) Getreide entspricht, eine griechische Grundform δjεϜά mit Vorschlag von δ vor j voraus (Curtius Grundz.[4] S. 609), woher durch Verschmelzung von δj sich ζεϜά, durch Ausstossung von j δεϜά entwickeln musste. Vergl. ζητεῖν = dor. δατέν; ζυγόν, skr. yugam = lakon. δυγόν; jon. ἰαύω = δjαύω aeol. δαύω (Curtius S. 619). Bei Ausfall des Digamma blieb entweder δεά übrig, oder es trat Ersatzdehnung ein, welche im Dorischen ε zu η wandelt. So ist δηαί als regelrechte Form erweisbar. Läge sie unmittelbar dem Götternamen zu Grunde, so müsste derselbe dor. Δη-μάτηρ lauten.[1] Anders im jonischen Dialekte. Hier fand sich statt des erblassten Digamma ein diphthongbildendes ι ein, über dessen Ursprung Curtius S. 563. 564 zu vergleichen steht. In einer Nebenform fiel es spurlos aus, so dass ζειά neben ζεά steht. Nichts hindert jedoch auch hier ein δειά oder δεά anzunehmen, da z. B. die Partikel δή (Curtius S. 620) und δῃτώμην für διῃτώμην (Hyperbolos bei Herodian. Curtius S. 606) Beispiele des aus δj entstandenen anlautenden δ gewähren. Contrahirt mussten jene Formen δῆ ergeben. (Vergl. τείχη, ὄρη, κῆρ, γῆ aus τείχεα, ὄρεα, κέαρ, γέα. Curtius S. 176; Ἑρμῆς aus Ἑρμείας, Ἑρμέας. Fick Gr. Personenn. S. XXXVII ff.). Dagegen lautete die Zusammenziehung von εα bei den Doriern ᾱ, woher dem jonisch-attischen γῆ entsprechend γᾶ, dem jonischen Ἑρμῆς correspondirend Ἑρμᾶς gesprochen wurde. Nach Analogie der homerischen Composita πατρο-κασίγνητος, δημο-γέρων, ἁλο-σύδνη Vaterbruder, Volksältester oder Aeltester im Volke, Meerestochter, μητρο-πάτωρ Vater der Mutter, ζυγό--δεσμος Riemen am Joche, ἀκμό-θετον Untergestell am Amboss, wurde ein *Δειη-μήτηρ, *Δεη-μήτηρ, *Δειᾱ-μήτηρ, *Δεᾱ--μήτηρ gebildet, dessen Compositionsvocal zu beurtheilen ist

[1] In μᾱτηρ ist ᾱ gesetzmässige Länge des Stammes μα, η Verlängerung des ε von -τερ.

wie in den homerischen Formen βουλη-φόρος, γαιή-οχος, μοιρη--γενής, Ἀλκά-θοος (vergl. Ἀλκα-μένης). Die Contraction musste nach der oben angezogenen Regel Δη-μήτηρ lauten, gerade so wie aus γεᾱ-γενής oder γεη-γενής γη-γενής geworden ist, und wie die Formen γη-λεχής, γη-μόρος dor. γᾱ-μόρος, γή-ποτος dor. γά-ποτος, γή-πεδον, γή-λοφος für γεώ-λοφος (d. i. γεᾱ-λοφος), γεω-μόρος und γειο-μόρος, γεώ-πεδον u. s. w. eintreten. Neben dem kretischen δηά aus δεFά darf mit völligem Ausfall des Digamma ohne Ersatzdehnung ein mit dem jonischen übereinstimmendes δεά in anderen dorischen Dialekten erwartet werden, welches als Nebenform selbst auf Kreta bestanden haben kann und durch das Mittelglied Δεᾱ-μάτηρ mit Nothwendigkeit auf Δᾱ-μάτηρ führt. Möglicherweise aber ist erst der fertige Name Δη-μήτηρ, wenn er etwa zuerst von Joniern zu Doriern gelangte, beim Vordringen des damit verbundenen Cultus nach falscher Analogie in die dorische Form Δᾱ-μάτηρ umgesetzt, wie nach richtiger Πηνελ-όπεια in Πᾱνελ-όπη.

Dass im homerischen Dialekt nach unserer Annahme yava zugleich in den Formen ζειά und δη- (in Δη-μήτηρ) erscheint, kann keinen Einwand gegen die so eben dargelegte Etymologie begründen. Denn ein derartiges Nebeneinander verschiedener Reflexe desselben Grundworts findet nicht selten statt. Vergl. z. B. bei Homer δῆλος (d. i. δjῆλος aus διFηλος) neben ἀρί-ζηλος (aus ἀρί-δjηλος), Curtius S. 603. 604; bei Attikern δορκάς neben ζορκάς (d. i. δjορκάς mit parasitischem j), Curtius S. 133. 645; bei Homer πίσυρες neben τέσσαρες, in Rom Ep-ona, Pferdegöttin, neben equus u. s. w.

Treffen diese Erörterungen zu, so bedeutet Demeter 'die Kornmutter' oder 'die im Korne waltende Mutter'. Ebenso gut, wie man von einer Meerestochter (ἁλο-σίδνη Od. IV 404 Il. XX 207) sprach, konnte von einer Kornmutter geredet werden, und diese Benennung steht auf einem Boden mit den Namen der Naturmädchen (νύμφαι), der Wassermuhme (Thetis, vergl. AWF. 207. Haupt Zs. 22, 3) und der Meeresalten (Tethys, ebendas.). Noch eine jüngere Zeit bildete die Composita σταχυ-μήτωρ Aehrenmutter, Mutter der Aehren (Isis), in dem Epigramm eines Ungenannten

(Anth. Planud. 269) und σιδηρο-μήτωρ, Mutter des Eisens d. i. die Erde, bei Aesch. Prom. 301.

Die griechischen Vollnamen wurden fast durchgehend zu Kosenamen mit Anhängung neuer Suffixe in der Art verkürzt, dass von den beiden Wortstämmen, aus denen sie zusammengesetzt sind, entweder der erste und der Anlaut des zweiten oder nur der eine (erste oder zweite) übrig blieb (Fick Gr. Personenn. S. V u. LXIII). Beides geschah mit dem Namen Demeter. Wie aus Ep-aphrodit-os Ep-aphr-âs, aus Eury-sthen-ês Eury-sth-eus, aus Mene-sthen-ês Mene-sth-eus, Mene-sth-ês und Fem. Mene-sth-ô, aus Mene-strat-os Mene-st-âs, aus Mene-strat-ê Mene-st-ô, aus Niko-mêd-ês Niko-m-âs wurden, ging aus Dê-mêter der Kosename Dê-m-ô hervor. Andererseits wurde dieser Name mit völliger Aufgabe des zweiten Compositionstheils zu Dê-ô, wie Mene-sthen-ês zu Men-ôn und Men-ês, Niko-mêd-ês u. s. w. zu Nik-eus, Nik-ias, Fem. Nik-ô. Vergl. Fick a. a. O. XXII.

Δηώ ist also mit nichten aus dem im ersten Theile von Δη-μήτηρ enthaltenen Nominalstamm unmittelbar abgeleitet, sondern eine Verkürzung, welche den Vollnamen voraussetzt. Es war der in Eleusis beliebte Schmeichelname der Göttin. Als solcher v. 47. 211 im homeridischen Hymnus zweimal genannt, begegnet er uns mehrfach bei den Tragikern. Sophokles Ant. 1121 nennt die thriasische Ebene Ἐλευσινίας Δηοῦς κόλποι (vergl. Eurip. Suppl. 290. Hel. 1343). Aristophanes (Plut. 515), die Orphiker, mehrere Dichter in der Anthologie (VII 209. IX 19, 21) u. s. w. reden von Δηοῦς καρπός, αὐλαξ, ἀκτή.

Das zweite Hypokorisma Δημ-ώ scheint seltener in Gebrauch gewesen zu sein, geht aber mit Sicherheit als eleusinische Benennung der Demeter aus der Notiz des Suidas hervor: Δημώ . . . . ἐξένισεν ἡ Βαβώ (l. Βαυβώ) τὴν Δημώ'.[1]

[1] Vergl. Lobeck Aglaophamos S. 822. — Nach dem oben Ausgeführten ist die Richtiges und Unrichtiges mischende Betrachtung des Choiroboskos zu beurtheilen, Etym. Magn. 264, 1: Τινὲς δέ φασιν, ὡς λέγει ὁ τεχνικός, ὅτι ὑποκοριστικόν ἐστιν ἀπὸ τοῦ Δημήτηρ Δηώ, ἀγνοοῦντες τὸν σχηματισμὸν τῶν τοιούτων ὑποκοριστικῶν· τὰ γὰρ τοιαῦτα ὑποκοριστικὰ θέλει φυλάττειν τὸ σύμφωνον τῆς δευτέρας συλλαβῆς τῶν ἰδίων πρωτοτύπων, οἷον

§ 6. DIE NORDEUROPÄISCHE KORNMUTTER.

Wenn der Wind im Frühling zur Blütezeit das Korn wellenartig bewegt, sagt man: Da kommt die Kornmutter (Kr. Behrent Rgbz. Danzig). Die Kornfrau läuft übers Feld (Amt Salder Herzogth. Braunschweig). Das Kornweib läuft (Sebexen Fürstenth. Grubenhagen Pr. Hannover). Die Kornmutter (Roggenmutter) geht durchs Korn (Hessen, vergl. Mülhause Die Urreligion des deutschen Volkes S. 285, Böhmen: Kr. Saaz). Da ist die Kornmutter durchgegangen (Kaaden Kr. Saaz Böhmen). Die Kornmutter geht im Korn (Gegend von Wetzlar Rgbz. Coblenz). Die Kornmutter geht übers Korn (Nassau, vergl. Kehrein Volkssitte im Herzogth. Nassau S. 280). Die Kornmutter *ist zornig* (Niederung Kr. Tilsit). Die Kornmutter geht durchs Feld spazieren und sucht Nahrung (Barby Kr. Kalbe Pr. Sachsen). Die Kornmutter wohnt im Korn (Kr. Chodziesen Pr. Posen). *Die Kornweiber* laufen durch das Feld mit einem Tragkorb, in welchen sie verirrte Kinder stecken (Amt Greene Herzogth. Braunschweig). Auch in Schweden (Wermland) sagt man, wenn der Wind im Korne wogt: 'Kornmora (oder Käramor) er ute och knallar'. Kornmutter (oder Klagemutter) ist draussen und [zieht dahin].[1]

Im Amte Arnstein a/Eine im Mansfelder Gebirgskreis Pr. Sachsen bezeichnet man die bei heissen Sommertagen über Wege und Getreide hinwalzenden kleinen Windtromben mit der Redensart 'die Kornmutter (oder Kornmuhme) geht mit ihren Doggen'.[2] Es ist zweifelhaft, ob Hunde (Doggen) oder Töchter (Docken? Tocken?) zu verstehen sind, falls die Bemerkung des Berichterstatters nicht auf einem Irrthum beruht, dass in der Mundart der Gegend 'Doggen'[2] auch Töchter bedeute. Die Kornmutter stellt sich hiernach ganz zu der fahrenden Mutter oder fahrenden Frau, welche im Wirbelwind dem wilden Heer

Ὑψιπύλη Ὑψώ, Εἰδυθύια Εἰδώ· εἰ οὖν Δημήτηρ, Δημὼ ὤφειλεν εἶναι· ἀλλ οὐκ ἔστιν ὑποκοριστικόν.

[1] [knalla: gå sakta, drifva omkring. Rietz. Oder ist gnälla, heulen, gemeint, von dem Aasen die Form knella anführt?][2] [1. Fassung: Docken].

oder dem Gewitter voranfliegt (BK. 82 ff. 85. 105 ff. 112. 115. 122 ff. 128. 137 ff. 149 ff. AWF. 92 ff.).

Wenn kleine Kinder ins grüne Saatfeld gehen wollen, um blaue Kornblumen (niederd. Tremsen) oder rothe Klatschrosen zu pflücken, warnt man sie vor der im Felde hausenden Kornmutter, woher dieselbe bei Osnabrück Tremsemutter genannt wird (Myth.[4] 394); ja man überträgt metonymisch den Namen des Dämons auf die Blume selbst.[1] Diese heisst z. B. zu Reichenberg im Danziger Werder Roggenmutter, offenbar weil die Kornfrau zeitweilig in ihrer Gestalt sichtbar werdend gedacht wurde, geradeso wie Mummel d. h. muomila ein Name jener weissen Wasserlilie (Nymphaea albula) ist, in deren Hülle die Wassermuhme (Nixe) aus der Tiefe taucht (Myth.[4] 405). Vergl. die analogen Metaphern Ziegenbock d. i. Kornbock (AWF. 159) und dolle Hund d. h. Roggenhund für die Kornblume (Correspondenzbl. für Anthropologie 18 [77 S. 16? AWF. 319]). Analog dem westfälischen Namen Tremsemutter ist der braunschweigische Raalwîf d. h. Radelweib. Der Raden oder Radel (nd. Rade, Ralen, Rae, Rael). auch Kornnelke genannt, ist bekanntlich jenes besonders auf Roggenfeldern häufige Unkraut (Agrostemma githago L.), welches fleischfarben, weiss und roth blüht, und dessen Blumen mit hohlen Nelken einige Aehnlichkeit haben.

Es bringt reichen Gewinn, den Wortlaut dieser Warnungen in weiterem Umkreise zu verfolgen. Man sagt also: 'Die Roggenmutter (Roggemôder) kommt'! 'Die Kornmutter (Kornmôder) *sitzt im Korn* und holt euch, Kinder'! Häufig werden noch einige nähere Angaben über ihr Aussehen und ihre Verrichtungen hinzugefügt. Ebenso warnt man davor, in ein Erbsenfeld zu gehen, um Schoten abzupflücken, indem man mit der Erbsenmutter (Erftemôder, Arftemôder: z. B. Kr. Gardelegen Pr. Sachsen; Arfkenmör: Dinklage in Oldenburg, vergl. Strackerjan Abergl. a. Oldenburg I § 260 S. 422) droht. Auch in Norwegen (Modum in Ringerike) sitzt die Ertemor (Erbsenmutter) in den Erbsen.

---

[1] Wer Kornblumen sucht, trifft auf die 'Kornmutter'. Haselau bei Elbing.

Die Namensformen Kornmutter, Roggenmutter, Erbsenmutter sind in der in Rede stehenden Warnung durch ganz Deutschland verbreitet (Pr. Preussen, Pommern, Schlesien, Rgbz. Bromberg, Hannover, Waldeck, Rgbz. Aachen, Hessen, Nassau, Elsass[1] u. s. w.). Strichweise tritt dafür die Bezeichnung *Roggenwîf*, *Kornwîf* ein (Kr. Stuhm Rgbz. Marienwerder; Kr. Stargard Rgbz. Danzig; Kr. Oschersleben, Kr. Halberstadt, Kr. Wernigerode u. s. w. Pr. Sachsen; Celle, Lüneburg, Stade Pr. Hannover u. s. w.). 'Das Kornweibel ist draussen! Das Kornweibel fängt euch weg'! (Umgegend von Zwickau); Erbsenweib, Arftenwîf (Mecklenburg; Lehrte, Lüneburg in Hannover); Bohnenweib (Lehrte).

Roggen*muhme*, Korn*muhme* heisst es Kr. Pr. Eylau; Zossen Kr. Teltow, Kr. Havelland Pr. Brandenburg; Stendal, Gardelegen Pr. Sachsen; Dannenberg bei Lüneburg. Dafür treten auch die folgenden Formen ein: Roggenmäume (Crangen bei Neustettin), Roggenmäumeke, Korenmäumeke (Göttingen und Grubenhagen Hannover), Roggenmäune (Hinterpommern; Kr. Stargard Rgbz. Stettin; Kr. Magdeburg), Roggenmöne, Roggenmön, Roggenmö (Kr. Deutsch-Crone Rgbz. Marienwerder; Kr. Gnesen, Kr. Obornik Pr. Posen; Kr. Pyritz, Kr. Greiffenhagen Pr. Pommern; Greifenberg Pr. Brandenburg; Kr. Gardelegen, Kr. Jerichow I u. II, Kr. Stendal Pr. Sachsen; vergl. auch Dähnert Plattdeutsches Wörterbuch. Stralsund 1781: Roggen-Möme), Roggenmüëne, Kornmüne, Roggenmüne (Kr. Teltow, Niederbarnim, Jerichow II, Salzwedel), Roggenmiane (Kr. Jerichow I), Roggenmiene (Kr. Teltow, Zauche, Osthavelland, Kalbe), Kornmühre (Kr. Jerichow II), Kornbiene (Kr. Kalbe), Kornmoje (Kr. Wolmirstedt). Ebenso kennt man die Arftemön (Kr. Salzwedel) oder Arftenmöne (Altmark, Mittelmark), Arfkenmöme (Osterburg Rgbz. Magdeburg).

Statt Kornmutter oder Kornmuhme hört man auch: 'Die *Grossmutter* sitzt im Roggen' (z. B. Dingwalde bei Creutzburg Pr. Preussen) oder: 'Die alte Mutter sitzt im Korn' (Amt Ahlden bei Lüneburg). — In Dänemark lautet die Warnung an die Kinder, die sich ins Kornfeld verlaufen wollen: 'Rug-

[1] Stöbers Alsatia 1856 S. 133 u. 8.

kjærling[1] kommer og tager jer'. Die Roggenalte kommt und nimmt euch (Ringstedamt, Frederikssund Själland). Ebenso ruft man bei Slagelse: 'Skynd dig ud, dreng, nu kommer Ærtekjællingen!' Spute dich, Junge, jetzt kommt das alte Erbsenweib! Im Amte Aarhus (Jylland) heisst es einfach: 'En Kone sitter i Korn'. Eine Frau sitzt im Korn. In Schweden (Elmhult Knäredssocken): 'Ärtekärringen tar er!' Die Erbsenalte nimmt euch! -- Den Slaven ist der nämliche Brauch geläufig. Die Kassuben und die Polen in der Provinz Preussen warnen die Kinder vor der Żytnamatka Kornmutter, die im Korne sitze (Quaschin bei Oliva; Rekau, Sellistrau Rgbz. Danzig; Ortelsburg), ebenso die Czechen (Böhmen, z. B. Kr. Czaslau). Bei Putzig sagen die Kassuben dafür auch Rżanamatka Roggenmutter oder Żarnamatka Handmühlenmutter (żarna = got. quairnus). Oefter noch hört man Żytnababa Kornalte, z. B. 'Żytnababa siedzi w życie i zadusza dzieci, którzy takowe depcą. Die Kornalte sitzt im Korn und erwürgt die Kinder, welche es zertreten' (Kr. Graudenz, Kr. Marienwerder, Kr. Pr. Stargard, Kr. Goldapp). Ebenso in Pr. Posen, Oberschlesien und Galizien (Kr. Tarnow), z. B.: 'Żytnia baba w życie, ktora małe dzieci zeżyra, die Kornalte ist im Korn, welche die kleinen Kinder frisst' (Kr. Brieg Rgbz. Breslau). Oder man sagt nur Baba (Alte, Grossmutter) oder Starababa (die Uralte) bezw. halbverdeutscht Herschbaba (Hirsebaba), Kornbaba (Kr. Pr. Stargard, Kr. Osterode, Kr. Ortelsburg, Kr. Ragnit, Kr. Goldapp, Kr. Wehlau Pr. Preussen; Rgbz. Bromberg; Rgbz. Posen; Rgbz. Oppeln; Rgbz. Breslau), z. B.: 'Baba idzie, die Alte kommt!' 'Nie chodź tam, bo tam baba jest!' 'Baba siedzie w życie' (Namslau Rgbz. Breslau). Auch in Galizien z. B. Kr. Krakau heisst es: 'Die Stara Baba kommt!' und die Kleinrussen sagen, wenn sie nicht erlauben wollen, Schoten auf den Erbsenfeldern abzureissen oder in Feld und Garten zu laufen: 'Da sitzt die eiserne Baba'.[2] Ebenso heisst es in der Ukraine: 'Die eiserne Baba sitzt im

---

[1] Kjærling, spr. kælling, altes Weib.

[2] Afanasieff Poetische Naturanschauungen der Russen III 591.

Korne'; und auch die Serben drohen bei dieser Gelegenheit mit der Baba, die Zähne gleich Nägeln habe. Die Masuren in den preussischen Kreisen Goldapp, Johannisburg, Lyk, Sensburg, Lötzen, Oletzko gebrauchen neben dem in deutscher Rede angewendeten Kornmutter, Kornweib, wenn sie sich polnisch ausdrücken, abwechselnd mit Baba oder Żytnamatka oder (und zwar meistens) allein die Bezeichnung Babajędza, Baba Jęza. In grossrussischen Landschaften (z. B. Kr. Poschechonje Gouv. Jaroslaw) begegnet dieselbe Redensart, indem man die Kinder vom Herumlaufen in Aeckern und Gärten durch die Warnung entweder vor dem Polevoj Djed (Feldgrossvater) oder vor der 'Baba Yaga mit den Knochenbeinen, den grossen Brüsten und der Hakennase' abschreckt.[1] — Die Litauer sagen wiederum, die Rugiuboba (Roggenalte) sitze im Korn (Kr. Ragnit). 'Die Rugiuboba kommt!' (Umgeg. v. Tilsit). 'Vaikai n'eikit i rugius, jeib jus Rugiuboba nesugautu'! Kinder geht nicht in's Korn, dass euch die Rugiuboba nicht ergreife! (allgemein in Pr. Litauen). Oder man sagt bloss: 'Da sitzt die Boba' (Mehlauken Kr. Labiau). Auch die Letten bei Doblén in Kurland warnen 'labbíbas lauká essût bubba, buddelis [bubbulis?], kas bérnus aisneffifût', im Getreidefeld sei eine Bubba, ein Popanz, der die Kinder forttrage. Bubba scheint lautliche Entartung von bâba, altes Weib. In Galizien endlich (Kr. Stry um Tarnopol) heisst die Kornmutter auch Dzika Baba, Deka Baba, d. i. die alte wilde Frau.

Soviel von den in der Warnung auftretenden Namen. Häufig, wie bereits erwähnt, werden nähere Umstände zur Charakteristik des Gespenstes hinzugefügt. Sehen wir einmal zu, was daraus zu gewinnen ist. Nach manchen Ueberlieferungen ist die Kornmutter noch halb theriomorphisch gedacht. Sie kann verschiedene Gestalten annehmen und sich in Thiere, z. B. eine Schildkröte, verwandeln (Käsemark Danziger Werder).[2] Sie soll ein schlangenartiges Thier sein,

---

[1] Afanasieff Poetische Naturanschauungen der Russen III 591.

[2] Gerade so heisst es in Mähren von der wilden Frau Věštice

welches beisst (Kalmusen bei Garnsee Kr. Graudenz). Die Babajędza sitzt in Gestalt eines Wolfes im Korn und wird von kleinen Hündchen begleitet, welche die Kinder aufsuchen und so lange festhalten, bis sie selbst herzukommt und dieselben an ihre eisernen Brüste drückt (Schimonken zwischen Rhein und Arys Kr. Sensburg Rgbz. Königsberg). Die Stara Babka, welche im Getreide sitzt, hat den Leib eines Menschen und den Kopf eines Thieres, meistens eines Frosches, zuweilen erscheint sie zu Pferde mit dem Kopf eines Löwen (Umgegend von Krakau). Im Kornfelde sitzt der Stary Dziad (alte Grossvater). Er hat drei Köpfe mit langen Bärten, hinten aber einen brennenden Schwanz, und sticht die Kinder mit brennenden Lanzen. Oder man sagt, die Stara Baba sei darin; sie hat auch einen dreifachen, aber bartlosen Kopf und brennende Brüste. Der Name Baba und eine der vorstehenden ähnliche Beschreibung ihrer Gestalt bricht selbst in Süddeutschland zuweilen hervor. Nach der Mittheilung des Herrn Stadtpfarrers Thiem in Kupferberg Bzs. Stadtsteinach in Oberfranken hatte man daselbst folgendes Sprüchlein, um die Kinder vom Verlaufen ins Getreidefeld zurückzuhalten:

O bleibe von dem Felde fern,
Es sitzt die alte Babe drin;
Sie hütet das Getreide gern,
Lässt ungestraft nichts fürderziehn.
Sie hat ein feurig's Augenlicht,
Kind, hüte dich und frevle nicht.

In der Nacht erscheint die Baba immer zu Pferde, und um ihren Kopf sind mehrere Lichter zu sehen (Kr. Krakau). Die Babajędza reitet um Mitternacht auf einem Pferde oder Hunde, und um ihren Kopf leuchten mehrere Lichter (Kr. Sambor Galizien). Wenn auf einem Flecke Acker oder auf der ganzen Dorfflur das Getreide nicht gedeiht, oder der Hagel einschlägt, so sagt man: 'Da ist die Babajędza durchgegangen'. Sie ist ein Weib mit einem Froschkopf, die zuweilen auch auf einem Pferd gesehen wird.

(eigentl. Wahrsagerin), sie könne die Gestalt jedes Thiers annehmen. Grohmann Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen in Beiträge z. Gesch. Böhmens II2 S. 14 n 64.

Sieht man sie Nachts, so gewahrt man Funken um ihren Kopf fliegen (Kr. Bochnia Galizien). Die Kornmutter reitet im Getreidefeld auf einem Pferde herum und drückt die Kinder an ihr eisernes Herz (Strengeln Kirchsp. Kutten Kr. Angerburg). Die Kornmutter jagt die Kinder im Korne, bis sie todt hinstürzen. Sie *läuft so schnell, wie das schnellste Pferd* (Pillkallen Pr. Ostpreussen).

Erwägt man, dass der Masure bei einem Wirbelwinde, der so stark ist, dass er die Erde mit aufwühlt, zu sagen pflegt 'da fliegt ein Pferd durch die Wolken',[1] so erkennt man leicht, dass die Schilderung der Kornmutter, Babajędza u. s. w. als zu Rosse dahineilend oder selbst wie ein Ross laufend diejenige Lebensäusserung derselben vor Augen stellt, welche o. S. 296 mit der Redensart 'die Kornmutter geht mit ihren Doggen' bezeichnet wurde. Auch die Wolf-, Frosch- und Löwengestalt der Kornmutter (o. S. 301) mögen durch den Vergleich des Heulens, Quakens, Brüllens mit dem Naturlaute des Sturmes und Wirbelwindes (dem Råren),[2] die Lichterscheinungen um ihren Kopf durch die elektrischen Entladungen der Trombe veranlasst sein. Unter diesen Umständen lag die Verbindung der beiden Korndämonen Roggenwolf und Kornmutter sehr nahe. Sie tritt hervor, wenn zu Langwalde Kr. Rastenburg Pr. Preussen die Kinder damit geängstigt werden, man wolle sie zu der Kornmutter bringen, welche sie ins Korn schleppe, wo sie nimmer herausfänden oder wo sie von den Wölfen, den Kindern der Kornmutter, gefressen würden. Ebenso heisst es zu Gross-Berndten Kr. Nordhausen Pr. Sachsen, der Kornwolf oder der Kornbär sei der Sohn der Kornmutter. Zu Pilsting bei Landau Niederbayern schüchtert man die Kinder mit den Worten ein: 'Der Kornwolf kommt'. Früher soll man gesagt haben, der Kornwolf sei der Sohn der Kornmutter.

Gewöhnlich jedoch wird die Kornmutter anthropomorphisch gedacht. Eine weisse Frau sitzt im Korne (Nörd-

---

[1] Töppen Aberglauben aus Masuren.[2] S. 34. AWF. 95 ff.
[2] S. Mannhardt Roggenwolf und Roggenhund.[2] S. 16—18

lingen im Ries). Das Korenwîf hat rothe Augen und schwarze Nase, sie trägt eine weisse Haube und hat ein weisses Laken umgethan (Holtensen Hannover).[1] Die Dzika Baba im Kreise Stry (o. S. 300) ist weiss angezogen, und Vater und Mutter setzen sich in weisser Kleidung ins Feld, um sie vorzustellen. Auch mit der Babajędza wurde ein Berichterstatter von seiner Amme geschreckt, indem dieselbe ein weisses Tuch um den Kopf nahm (Kr. Bochnia Galizien). Bei Jerichow Pr. Sachsen setzt sich eine Person mit einem weissen Tuche verhüllt in eine Furche des Ackerfeldes, um die Kinder wirklich an die Roggenmöne glauben zu machen, und taucht plötzlich vor ihren Augen auf. In Gross-Steinheim Kr. Offenbach Pr. Starkenburg in Hessen-Darmstadt belegen grössere Kinder ihr Gesicht mit Blättern der Klatschrose und mit kleinem Feldmohn (Papaver dubium) und nehmen einen Büschel Feldmohn in die Hand. So lassen sie sich in der Furche eines Ackerfeldes sehen, um den kleineren Kindern Furcht einzujagen. Ein Erwachsener hebt diese in die Höhe und zeigt ihnen 'die Kornmutter' oder das 'Kornweibchen'. Zu Kaaden Kr. Saaz in Böhmen aber beschreibt man die Kornmutter: sie habe ein rothes Gewand und eine blaue Mütze, auf welcher ein Stern ist (Anspielung auf den rothen Mohn und die blauen Kornblumen im Ackerfelde), in der Hand trage sie eine Peitsche oder ein Scepter. Im Kr. Jerichow II zeigt man den Kindern öfter aus der Ferne eine menschlich gestaltete Vogelscheuche im Weizen- oder Gerstenfelde als 'Kornmöne', ebenso bei Pilkallen Pr. Ostpreussen als 'Kornmutter'. In Gross-Skirlack Rgbz. Gumbinnen beschreibt man die Kornmutter als eine hohe Frau, welche auch fliegen kann.

Ganz allgemein schreibt man der Kornmutter, Baba, Babajędza, Baba Yaga, Rugiuboba u. s. w. grosse Brüste mit eisernen Brustwarzen zu. Diese Brüste sind nach Aussage der Leute in Petereitschen Kr. Pilkallen Pr. Ostpreussen so lang, dass sie damit dem widerspenstigen Kinde

[1] Schambach und Müller Nieders. Sag. S. 76 n 104, 2.

um die Ohren schlägt. Auch von der Dzika Baba heisst es im Kr. Tarnopol, sie sitze ganz schwarz und nackt, mit Brüsten, die sie über die Achseln schlage, im Getreide, und nehme die Kinder mit in ihre Grube oder ihr Loch, worin sie unter der Erde wohne. Dieser Zug ist wohl eine von den langen Brüsten der wilden Weiber und der als Wirbelwinde dem Sturm oder Gewitter voran fahrenden Frauen (BK. 88. 108. 117. 123. 128. 137. 138. 147. 445. 611) hergenommene Uebertragung, veranlasst dadurch, dass die Kornmutter ihr Leben mehrfach im Windhauch und Wirbelwind äussert (o. S. 296. 302). Eines anderen Ursprungs aber scheinen die übrigen Aussagen über die Brüste der Kornmutter. Von den 'îsern Titten' heisst dieselbe in den Kreisen Neuhaldensleben und Wolmirstedt sehr häufig 'dat Tittewîf'. Die Brustwarzen sind so scharf, dass sie wie Flachshecheln stechen (Judschen bei Gumbinnen); und daher rührt ein Name, den die Getreidemutter bei Verden führt, 'Häkelmöm'; häkeln ist nämlich hecheln, Flachs hecheln. Da man zu Harsefeld bei Stade sagt 'die Kornmutter steche die Kinder mit den Halmen', vermuthe ich, dass diese spitzen, stechenden Brustwarzen die langen spröden Spitzen oder Borsten, die Grannen, Acheln oder Gracheln an den Getreideähren bedeuten, und dass die Benennung eisern nur eine metaphorische Bezeichnung ihrer stechenden Eigenschaften sei. Dieses Bild scheint weiter ausgeführt, wenn es (Tilsiter Niederung) heisst, die Kornmutter sitze mit nacktem Hintern (den glatten, unbekleideten Halmen?) und eisernen Brüsten im Korn. Nur selten (im südlichen und nordwestlichen Theile des Westerwaldes), hört man, dass die Kinder der Kornmutter hölzerne Memmen saugen müssen;[1] häufiger spricht man (in der Altmark, im Lüneburgischen und den Kreisen Gardelegen, Salzwedel, Oschersleben Pr. Sachsen) von der swarten Titte der Kornmöme, und daher wird sie auch Kr. Wolmirstedt dat swarte Tittenwif, d. i. das Weib mit den schwarzen Brustwarzen, genannt. Ich

[1] Kehrein Volkssitte im Herzogthum Nassau S. 280: Memme.

vermuthe, dass bei dieser Auffassung an die schwarzen Pilze des Mutterkorns (s. weiter unten) als an die schwarzen Saugwarzen der Kornfrau gedacht ist. Zuweilen, z. B. bei Pilkallen in Ostpreussen, in Neuhaldensleben, in Niederösterreich unter dem Manhardsberge, in Galizien u. s. w. nennt man die eisernen Brüste der Kornmutter, Stara Baba u. s. w. 'glühend', 'brennend', 'gluh'. Insofern dabei nicht die Lichterscheinungen der Trombe im Spiele sind (o. S. 302), könnte das vielleicht auf die röthliche Farbe der reifen Aehren gehen (vergl. rubicunda Ceres, rubra flamma).

An diese Brüste legt die Kornmutter die Kleinen und lässt sie daran saugen, worauf sie sogleich sterben. Dies ist die allgemein durchstehende Angabe. Offenbar Ausschmückungen und Ausläufer und zwar nur missverständliche dieses Zuges sind es, wenn vereinzelt hie und da gesagt wird, dass die Kinder saugen müssen, bis Blut kommt, dass das Kornweib die Kinder mit eisernen Zangen kneife oder ihnen die Beine ausreisse oder sie fresse, oder in einen Sack oder Tragkorb stecke und forttrage. Sie heisst daher bei Soldin in der Neumark 'die Alte mit der Kären' (Tragkorb). Auch dichtet man in Folge dieser Vorstellungen der Kornmutter krallenartige Finger an. Zu Niedane Kr. Ratibor erwürgt die Kornbaba mit furchtbaren Krallen (pazurami), zu Gonobitz Kr. Cilly in Steyermark tödtet das Kornweibel oder die Kornmutter mit ihren brennenden Fingern und Brüsten die Kleinen, brät und isst sie. Und bei Marburg in Steyermark sagt man, die Kornmutter (Weizenmutter, Erbsenmutter), ein Weib ganz grau angezogen und mit Krallen an den Händen greife die Kinder und gebe sie ihrem brennenden Hornvieh zu fressen. Auch heisst es, wenn jemand im Hause plötzlich stirbt, die Kornmutter habe ihn mit ihren Krallen angerührt. Aehnlich zu St. Pölten Kr. über dem Wiener Walde. Die Kornmutter führt die ins Korn verlaufenen Kinder weg und erdrückt sie. Am Charfreitag sollen deren Seelen um Mitternacht im Hause der Eltern umgehen. Zuweilen aber wird das Ergreifen der Kinder ganz nach der Weise der gewöhnlichen Elbensagen zu einer Vertauschung

mit Wechselbälgen. Bei Saalfeld (Sachsen-Meiningen) zwang einmal ein Edelmann eine Sechswöchnerin, Garben auf dem Felde mitzubinden. Sie legte ihr Kind auf den Acker. Ueber eine Weile kam die Roggenmutter, und der Edelmann sah, wie dieselbe das Kind vertauschte. Der Wechselbalg schrie, der Edelmann liess ihn schreien. Da kam die Roggenmutter wieder, brachte das rechte Kind und holte das ihrige zurück. Der Herr aber erlaubte der Sechswöchnerin nach Hause zu gehen.[1]

Im Kornfeld sich verirren ist für kleine Kinder in Wahrheit gefährlich und war es ehedem noch weit mehr, als vor der Separation des Gemeindebesitzes die Kornflur jedes Dorfes eine weite, unabsehbare, zusammenhängende Fläche ausmachte.[2] Es erklärt sich daher auf ganz einfache und natürliche Weise, weshalb man den Kleinen die Kornmutter so schreckhaft als möglich ausmalte. Geschah dies nun ganz nach Analogie der verschiedenen Ausgestaltungen des Glaubens, dass die Waldgeister (Dive ženy, Fanggen, Langtüttin, Seligen, Els, Salvanel, Ljeschie) Kinder stehlen,[3] so fragt man sich, ob dabei Uebertragung bezw. Aneignung eines fertigen Musters im Spiele war, oder ob eine gemeinsame Idee einen gleichmässigen Ausdruck fand. Letztere könnte — wenn sie vorhanden war — nur in dem jetzt stark verdunkelten Glauben gesucht werden, dass die Waldgeister und die

[1] Prätorius Neue Weltbeschreibung S. 138. Grimm D. Sag.[2] I S. 127 n. 90.

[2] Vorgestern Abend vermisste eine Familie auf dem Rückwege von Panckow nach Berlin plötzlich ein dreijähriges Kind, das bisher hinter den Eltern gegangen war. Es wurde sofort auf dem ganzen Wege gesucht, ohne dass sich eine Spur zeigte. Da rieth ein dazu kommender Herr, doch im Getreide längs des Weges nachzusehen, indem er daran erinnerte, wie schon einmal ein Kind sich dort ins Getreide verirrt und erst beim Abmähen des Feldes todt aufgefunden war. Man befolgte diesen Rath, traf auch bald auf Spuren im nahen Feld und fand glücklich das Kind, welches weinend im Getreide sass. Neue preussische (Kreuz-) Zeitung 7. Juli 1865 no. 156.

[3] Wilde Weiber, Fanggen u. s. w. laufen Kindern nach und bieten ihnen ihre langen Brüste dar. BK. 88. 108. Fanggen, Selige, Els, Salvegn stehlen bezw. fressen oder vertauschen Kinder. BK. 89. 90. 108. 113. 126.

Kornmutter die in früher Jugend sterbenden Kinder wieder dorthin zurückholen, wo ihre Seelen vor der Geburt geweilt,[1] in den Wald, ins Saatfeld (vergl. AWF. 124). Die zurückgekehrten werden wieder zu grünen Aehren. Bestand etwa dieser Glaube, so musste er auf die Warnung vor dem Verlaufen lebender Kinder ins Getreidefeld Einfluss üben. Möglicherweise ist auf eine derartige Vorstellung ganz speciell die Drohung bei Keula Bez. Ebeleben Unterherrschaft Sondershausen zurückzuführen: 'Die Roggenmuhme bindet euch grüne Kränze, färbt euch die Haare grün und bindet euch an.'[2]

Sei dem nun, wie ihm wolle, mit grösserer Sicherheit scheint es möglich, die folgenden Aussagen auf ihren sachlichen Kern zu bringen. Die eisernen Brüste der Rugiuboba sind mit Theer gefüllt (Wilkischken Kr. Tilsit). Die Roggenmöne lässt die Kinder ihre 'swarte Titte' saugen, oder sie gibt ihnen eine Theerstulle d. h. eine mit Theer beschmierte Brodschnitte zu essen (Kr. Gardelegen, Salzwedel, Stendal und sonst in der Altmark). Die Roggenmöen hat eine Theerbuddel und beschmiert die Kinder ganz mit Theer (Rogasen Kr. Obornik Rgbz. Posen). Wir sahen schon (o. S. 305), dass unter den schwarzen Brustwarzen, wo solche erwähnt werden, unverkennbar die Pilze des Mutterkorns gemeint seien. Da nun letzteres auch als Mutterbrod (Kr. Teltow Rgbz. Potsdam; Jerichow II, Wanzleben, Calbe Rgbz. Magdeburg;

[1] Kinder kommen aus Bäumen. Mannhardt Germ. Myth. 668 ff. Das Kornfeld als Ursprungsort der Seelen zu denken, lag bei dem Parallelismus von Kind und Korn nahe genug.

[2] Hiermit steht zu vergleichen, dass der von den wilden Weibern des Salzburger Unterberges, welche zur Zeit der Aehrenschneidung hervorkommen, geraubte Knabe nach Jahresfrist in grünem Kleide wiedergesehen wurde. Sagen der Vorzeit oder ausführl. Beschr. v. d. berühmt. salzburgischen Untersberg oder Wunderberg. Brixen 1818 S. 9. Panzer Beitr. z. D. Myth. I 12. BK. 108. — Wenn Kinder ins Getreide laufen, so kommt 'das Getreidemännchen und holt sie in den Wald, wo es dieselben bis zum nächsten Jahre zurückbehält. Nach Jahresfrist bringt es dieselben wieder an denselben Ort zurück, woher es sie entnommen. Stockerau unter dem Manhardsberge.

Wittenberg Rgbz. Merseburg; Czarnikau Rgbz. Bromberg), Kornmutterbrod (Lebendorf bei Cönnern, Alsleben u. s. w. Saalkr. Rgbz. Merseburg) bezeichnet wird, so ist es klar, was die Theerstulle oder Theerbuddel zu bedeuten hat.[1] Die Kornmutter soll einen Stock oder eine Peitsche in der Hand halten. Ich weiss nicht, was damit gemeint sein könnte, wenn es nicht ein anderer Ausdruck für die Hecheln der Kornbrust sein soll. Die Kornmutter hat einen grossen Stock, womit sie die Kinder schlägt (Klein-Gnie a. d. Schweine Kr. Gerdauen Rgbz. Königsberg). Die Kornmutter peitscht mit eiserner Geissel (Gross-Sobrost Kr. Darkehmen Rgbz. Gumbinnen). Die Kornmutter hat einen eisernen Kantschuh (Pelleningken bei Insterburg). Die Żytnababa sitzt in den Erbsen und hat einen Stock mit eisernem Messer (Liebenau bei Marienwerder, Krangen bei Pr. Stargard). Die Rugiuboba hat theergefüllte Brüste und eine Ruthe in der rechten Hand (Wilkischken bei Tilsit). Das Raalwîf (o. S. 297) sitzt im Korne mit einer Pike vor dem

---

[1] Man vergl. Dr. P. Sorauer Handbuch der Pflanzenkrankheiten Berlin 1874 S. 361: Wir bezeichnen mit dem Namen Mutterkorn jene meist langgestreckten, häufig etwas gekrümmten, kantigen, gefurchten, aussen grau violetten, zuweilen bestäubten, nach innen zu weissen, aus parenchymatisch verbundenen Pilzzellen gebildeten, nicht selten mit einem gelbschmutzigen Anhängsel (Mützchen) versehenen Körper, welche einzeln oder zu vielen auf den Getreideähren auftreten und die in ihrer Gestalt meist Aehnlichkeit mit dem Getreidekorn haben, das sie vertreten. S. 367 ff.: Sobald der junge Mutterkornpilz aus dem Fruchtknoten der Kornblüthe hervorwuchert, zeigt sich auf demselben eine fade süsslich schmeckende Flüssigkeit, welche bei zunehmender Ueppigkeit der Pilzvegetation und einer demgemäss reichlicher auftretenden Menge die Spelzen des Roggenblüthchens an ihrer Basis durchtränkt und endlich als ein übelriechender Schleim, der sogenannte Honigthau, hervorquillt. Diese schmierig weiche Sphaceliamasse bildet sich in 6—14 Tagen, je nach der Witterung zum Sclerotium des schwarzen Mutterkorns aus, das 2—3 Mal so gross als ein Getreidekorn sich in Zahl von 8—10 an einer Aehre findet. Bei trüben, nebligen Tagen ist der Geruch jenes eigenthümlich riechenden Schleimes sehr merklich, er wird wie ein giftiger, stinkender Nebel empfunden.

Kopf und einer in jeder Hand (Amt Salder Herzogthum Braunschweig). Vergl. die Lanzen in der Hand des Stary Dziad (o. S. 301).

Dagegen geht es möglicherweise wieder auf Wettererscheinungen, wenn gesagt wird, die Kornmutter, Roggenmutter, Roggenmüne, Arftenmö, Tittenwif zerstampfe die Kinder in einem inwendig mit spitzen Nägeln oder Stecknadeln besetzten (Wachsmuth bei Riesenburg Rgbz. Marienwerder, Kischau Kr. Berent Rgbz. Danzig) eisernen Butterfass, Salzfass, Tonne (Karthaus Rgbz. Danzig, Rosenberg Rgbz. Marienwerder; Schöneberg Kr. Karthaus; Zempelburg Kr. Flatow Rgbz. Marienwerder; Kr. Morungen Rgbz. Königsberg; Grabnik Kr. Lyk Rgbz. Gumbinnen; Wolfhals bei Bromberg; Kr. Jerichow I u. II, Kr. Wanzleben Rgbz. Magdeburg; Crossen Rgbz. Frankfurt); wovon sie auch *Bottamömk, Bottamämeke* (Kr. Kammin Rgbz. Stettin) genannt wird. Man kann vielleicht vergleichen, dass die Baba Yaga nach grossrussischen Bilinas in einem eisernen Mörser fährt, den sie mit dem Klöppel lenkt, indem sie zugleich mit einem Besen ihre Spur hinter sich verwischt.[1] Nach weissrussischem Glauben fliegt Baba Yaga in einem feurigen Mörser durch die Luft, den sie mit einem brennenden Besen forttreibt; während ihres Fluges heult der Wind, die Erde stöhnt, und die Bäume drehen sich krachend im Wirbeltanz.[2] Es liegt nahe, an die quirlende Bewegung des Wirbelwindes und die o. S. 296. 302 erwähnten kleinen Tromben als Lebensäusserungen der Kornmutter auch in unserem Falle zu denken.[3]

Die letztere Erscheinung spiegelt sich wohl ebenfalls ab in dem Glauben, die Kornmutter sitze im Felde und puste den Kindern die Augen aus. (Płochoczyn

[1] Vergl. das Lied von Tschurilo in 'Fürst Wladimir und dessen Tafelrunde. Altrussische Heldenlieder.' Leipzig 1819 S. 109 n. 3.

[2] Ralston The songs of the Russian people S. 162.

[3] In Jemtland (Schweden) wird eine andere Wettererscheinung mit dem Buttern verglichen. Wenn es regnet und dazwischen hagelt, sagt man: 'Nu ä trollkäringa ute och kärna.' Nun sind die Hexen aus zu buttern. Hyltén-Cavallius Wärend och Wirdarne II 12.

bei Graudenz Kr. Schwetz), woraus missverständlich durch Verbindung mit jener anderen Vorstellung (o. S. 307) der Glaube entstand, sie schmiere den Kindern die Augen mit Theer (Ryczywól Kr. Obornik Rgbz. Posen). Vergl. hiezu Grohmann Abergl. a. Böhmen S. 15 n. 73: 'Rarašek heisst der Wirbelwind; er ist ein boshafter Geist, der die Menschen neckt und ihnen schadet, indem er im Sommer plötzlich die Garben vom Felde wegträgt. Oft ist er so stark, dass er dem Menschen plötzlich in die Augen fährt und ihn des Augenlichtes beraubt.'

Dass dies alles nun nicht hohle Allegorien, sondern zur Ueberzeugung von der leibhaften Gegenwart einer wahrhaften Persönlichkeit gediehene Poesie ist, beweist die folgende Angabe. Wenn die Kornmutter jemand anhaucht, so schwillt er und muss sterben (Neumark Kr. Löbau Rgbz. Marienwerder). Das ist genau jener Anhauch, den man auch den Elfen zuschreibt (Älfgust, Älfblåst BK. 62. 125. Vergl. AWF. 36. 37. 311).

Während die vorstehenden Volksausdrücke die furchtbare Seite hervorkehren, lehren uns andere zugleich ihre Segenskräfte kennen. Die Kornmutter macht das Korn wachsen; zürnt sie, so bleibt es im Wachsthum zurück. In Wefensleben Kr. Neuhaldensleben Rgbz. Magdeburg hat man die Redensart: 'Dit Jår gift et gut Flass, de Flassmutter hot sik seien låten' (wahrscheinlich wenn der Wind im Flachsfelde wogt). In Dinkelsbühl (Mittelfranken) glaubte man noch vor 12—15 Jahren, wenn das Getreide auf einem Acker viel schlechter stand, als auf einem benachbarten, die Kornmutter habe den Besitzer dadurch für seine Sünden bestraft. Im Dorf Altensteig [?] Kr. Bruck in Steyermark sagt man, um Mitternacht lasse sich die Kornmutter in Gestalt der aus der letzten Garbe verfertigten, mit einem weiblichen Anzuge bekleideten Puppe auf den Aeckern, jedoch nur im Korn- oder Weizenfelde sehen. Sie mache dieselben hindurch ziehend fruchtbar. Wenn sie aber auf einen Gutsbesitzer einen Zorn habe,

so vernichte sie ihm das ganze Korn- oder Weizenfeld, indem sie es ausdörrt. Zu Mies bei Eger geht die Rede, dass die Kornmutter, die auch die verlaufenen Kinder mitnimmt, ganz weiss angezogen und einen Kranz von Getreide auf dem Kopf durchs Feld gehe und die unreifen Aehren ausreisse, das heisst doch wohl, dafür sorge, dass der Acker gleichmässig reife. Es ist fraglich, ob die gleiche Vorstellung der folgenden niederländischen Sage zu Grunde liege. Ein Schlächter ging Abends an einem Kornfelde vorbei, das an einem Bache lag. Da gewahrte er schon von ferne eine lange Frau, welche überall die Vorläufer d. h. die über die andern hervorragenden Aehren abpflückte und in ein Bündel zusammenfasste. Die lange Frau, das sah er ganz deutlich, war noch einmal so hoch als das Korn. Als er näher kam, bot er ihr einen 'guten Abend! aber sie antwortete nicht. 'Guten Abend!' wiederholte er. Da sprach sie gleichfalls 'guten Abend!', schlug ihm aber mit dem Aehrenstrauss ins Gesicht. Darüber erschrak er so sehr, dass er zu laufen begann. Da lief die Frau hinter ihm her und schlug fortwährend zu. Das dauerte so lange, bis er an seinem Hause halb ohnmächtig niederfiel. Viele haben die lange Frau auch quer auf der Heerstrasse liegen sehen, und sie war so gross, dass sie die ganze Breite des Weges einnahm.[1] In wesentlichen Stücken ist diese Sage beeinflusst durch die Erzählungen von den Dorfgespenstern bezw. Dorfthieren, deren charakteristisches Merkmal es ist, dass [sie in riesiger Gestalt Abends oder Nachts den Erschreckten bis zur Erschöpfung verfolgen bezw. ihm aufhocken]. Im Bezirk Gottlieben Canton Thurgau spricht man zu den Kindern oft von einer Fimmelfrau, welche das Korn schwer mache, bösen Menschen dagegen Schaden zufüge. Fimmeln sind die männlichen Hanfpflanzen.

Der Korn- und Erbsenmutter entspricht in der Schweiz eine Heumutter, welche in gleicher Weise Gras- und Baumwuchs auf Wald- und Feldwiesen fördert. Auf dem

[1] Wolf Niederländische Sagen S. 591 n. 491.

Isenbühl bei Niederwil liegt eine Sumpfwiese, die Riedmatte, an welche ehedem ein Wald stiess. Als dieser vor 70 Jahren niedergehauen wurde, sahen die Holzhauer ein uraltes Weibsbild durchs Dickicht gehen, das kurze Kleider, einen breiten Hut, am Arm ein Körbchen und in der Hand einen Rosenkranz trug. Zur nämlichen Zeit kam zu zwei andern Holzhauern, die so eben das Abendbrod verzehrten, ein ähnliches Weib und setzte sich zwischen sie, ohne jedoch zu reden. Die Arbeiter sahen sich staunend an, wagten aber nicht sie anzureden, und so verschwand sie wieder und zwar unter starkem Pferdegetrappel (vergl. o. S. 301. 302). Das war das Heumütterchen. Die Namen der beiden Arbeiter nennt man noch im Dorfe.[1] Der Frühlingseinzug dieses Geistes wird auch dramatisch dargestellt, indem man den Dämon der Waldvegetation (als Hüter der Waldweide) und denjenigen des Wiesenwuchses (ähnlich wie bei den Holzfräulein BK. 77 ff.) in eins warf. Die drei letzten Donnerstage der Fastnachtszeit nennt man in der Schweiz die 'schmutzigen Donnerstage'. Dann schickt man nach dem Mittagsessen die Kinder als 'Heumütterli' maskirt in den nächsten Eichen- und Buchenwald, hier müssen sie in den Wald hinein 'zähnen' d. i. die Zähne bleken und Gesichter schneiden. Je mehr sie es thun, um so mehr werden in dem Jahre die Eicheln und Bucheckern gerathen, eine um so grössere Schweinemastung wird man bekommen.[2]

In Wermland spricht man gelegentlich der Ernte von der Säfrua, Säa oder Hvetefrua (Getreidefrau, Weizenfrau); in Dalnsätra (Töcksmark) unweit der norwegischen Grenze nennt man dieselbe bald Säa bald Sä-rå d. i. Säde-rå (Rå Neutr., Plur. Råde = Troll, böser, heidnischer Geist. BK. 128). Einfache Vorstellungen, wie die zuletzt beigebrachten, von der Kornmutter müssen der Kern gewesen

[1] Rochholz Naturmythen. Leipzig 1862. S. 135 n. 3. Vergl. das Auftreten der Skogsnufvar und der rauhen Else BK. 108 ff. 126 ff. Der Rosenkranz ist jüngerer Zusatz aus der Phantasie der Bewohner des katholischen Districts.

[2] Rochholz Deutscher Glaube und Brauch. Berlin 1867. II S. 49.

sein, aus welchem ein dichterischer Kopf ein Märchen entwickelte, das zu Anfang der vierziger Jahre zu Sillerud von älteren Personen gerne erzählt wurde. Weit im Meere liegt eine grosse und lange Insel und darauf gibt es ungeheure Fruchtäcker mit paarweisen Aehren, von denen je die éine einen Mann so hoch (!), die andere eine Frau so hoch (!) darstellt. Um diese Aehrenpaare herum sieht man kleinere Halme von kindlicher Grösse und kindlichem Aussehen. Diese Kleineren sind der Grossen Söhne und Töchter. Ueber diese unheimlichen Aecker, welche nie ein Ende nehmen, wacht eine Frau so schön (grann) als die Sonne. Sie heisst Säfrua, Säa oder Hvetefrua. Zuerst im Sommer ist sie grün, später wird sie weiss wie Kreide und bekommt Blumen auf den Kopf und darnach weisse Aehren; ihr Haupt und Haar glänzt wie Gold und Silber. Man glaubt, sie schwebe um die Kornmenschen, die unter ihr auf der Erde stehen und wachsen; sie flösst ihnen aus der Höhe, in der sie wohnt, herab Milch in den Mund aus ihrer milchweissen Brust und lässt sie saugen (poppa).[1] Wenn aber das Getreide gross wird, bekommen sie Zähne und beissen die Säfrua in die Brustwarze, so dass diese böse wird und den Unthieren gestattet, sie aufzuessen, und den wirklichen Menschen, sie bis auf die Fusssohle abzuschneiden. Ist dies aber geschehen, so scheinen sie der Kornmutter sehr zu beklagen; denn sie empfinden grossen Schmerz in den Füssen, und der Herbst kommt mit seiner Kälte daran und brennt sie. Deshalb flösst sie mehr Milch in die Wunden der Füsse und bläst darauf. Dieselben heilen und sie breitet nun linde eine weisse Seidendecke darüber. Die nimmt sie im Frühjahr wieder ab. Sie hat zwei kleine goldene Vögel, die Ackermännchen (gula sädesärlor), die sendet sie zweimal im Jahre (im Frühling und Herbst) in den hohen Norden, um die Saatzeit anzukündigen. — Zwar scheint diese Schilderung einigermassen einen durch Andersen beeinflussten Geschmack

[1] Dies geht auf den sogenannten Milchsaft (lactere, lactescere) in den jungen Aehren, dessen Einflösung der Römer der Gottheit Lactans oder Lacturcia zuschrieb.

zu verrathen, aber andererseits muss bemerkt werden, dass sie in der ganzen Anlage sehr viel mit den indianischen vom Korngeiste Mondamin gemein hat. Ich schliesse daraus, dass sie nicht unbedingt als eine moderne Erfindung anzusehen ist, sondern sehr wohl eine ältere Volksvorstellung als Grundlage haben kann.

Wie wir schon o. S. 297 die Kornblumen als eine Verkörperung der Kornmutter kennen lernten, sieht die Phantasie eine Manifestation derselben auch noch in anderen Erscheinungen des Getreidefeldes. So ist es kein Zweifel, dass man in jenem schwarzen Pilz (secale cornutum, clavus secalis), den wir o. S. 307 bereits als Brustwarze oder Brod der Kornmutter kennen lernten, die Gegenwart der Kornmutter sichtlich wahrzunehmen glaubte. Dieses Gewächs ist in der Medicin als Beförderer der Geburtswehen unter dem Namen Mutterkorn bekannt. Im Volke aber heisst dasselbe fast durchgängig Kornmutter, Roggenmutter, Roggenmôder (Pr. Preussen, z. B. Kr. Elbing, Osterode, Johannisburg, Darkehmen; Mecklenburg-Schwerin; Pr. Sachsen: Kr. Kalbe, Gardelegen, Salzwedel, Eckartsberg, Naumburg a. S.; Pr. Schlesien: Kr. Sprottau, Löwenberg, Liegnitz, Hirschberg, Strehlen, Neisse; Rheinprovinz: Neuwied u. s. w.) oder Grossmutter, schwarze Grossmutter (Amt Harsefeld Herzogthum Bremen; Umgegend von Stade), Mâlmutter, Mehlmutter (Kr. Liegnitz, Striegau), Roggenmiene (Walternienburg Kr. Kalbe [Jerichow I?]), Rugiuboba (Feilenhof bei Russ Kr. Heydekrug Rgbz. Gumbinnen), Babajędza (Rosinsko Kr. Johannisburg Rgbz. Gumbinnen). In der Umgegend von Plauen im Voigtlande, Kr. Zwickau soll, wenn sich das Mutterkorn im Getreide zeigt, die Kornmutter hindurch gegangen sein. Da die wehentreibende Kraft des Pilzes erst in unserer Zeit allgemein bekannt geworden ist,[1] wird auch der Name Mutter-

[1] S. darüber R. Lex Ueber die Abtreibung der Leibesfrucht, in W. v. Horn Vierteljahresschrift f. gerichtl. Medizin. N. F. IV B. Berlin 1866 S. 221 ff.: 'Erst im Anfange unseres Jahrh. wurde dieser merkwürdige Pilz auf Empfehlung amerikanischer Aerzte (Stearns,

korn nicht auf die Gebärmutter, sondern auf die Getreidefrau sich beziehen.

Da die Kornmutter in allerlei Thiergestalten sich verwandeln kann (o. S. 300), so sieht — wie es den Anschein hat — die nach diesem geheimnissvollen Wesen ausschauende Phantasie des Volkes ab und zu eine zeitweilige Erscheinung derselben auch in der am Rande der Bäche und Gräben auffliegenden oder die Halme bekriechenden Raupe des Bärenspinners, in mehreren anderen im Getreide hausenden Insecten oder der plötzlich aus dem Korne aufschnarrenden Wachtel. Die Libelle, gemeinhin in ganz Deutschland die Kornjungfer, Haferjungfer, Wasserjungfer, auch Grasmetze, Drachenhure, verfluchte Jungfer, Herrgottspferd, Himmelspferd,

Prescott) in die geburtshilfliche Praxis eingeführt. Während er als Ursache der Kriebelkrankheit schon seit geraumer Zeit das polizeiliche Interesse beschäftigt hatte (Gutachten der Marburger Facultät v. J. 1597), waren seine wehentreibenden Kräfte bis dahin so gut wie ganz unbekannt geblieben.' Ebends. S. 222: 'Der Name Mutterkorn hat mit der Gebärmutter ursprünglich nichts zu thun. Das ergibt sich sowohl aus der älteren Benennung 'mater secalis' (Uebersetzung von Kornmutter), die sich bereits saec. XVI in des Matthiolus Comment. zu Dioscorides (a Bauhino aucta ed. altera p. 325) findet, wobei einer uterinen Wirkung gar nicht gedacht wird (quod vitium aliqui matrem secalis, alii clavos siliginis vocant), als auch aus den noch hie und da gebräuchlichen Synonymen Roggenmutter, Kornmutter, Rankkorn, Afterkorn.' Nur ganz vereinzelt taucht schon in älterer Zeit die Kenntniss der wehentreibenden Kraft auf. So in Lonicers Kreuterbuch Frankfurt a. M. 1564. Ich citire nach der Ausg. 1616 f. 285: 'Solche Kornzapfen werden von den Weibern für ein sonderliche Hülff und bewerte Artzney für das auffsteigen und wehethum der Mutter gehalten, so man derselbigen drey etlich mahl einnimpt und isset.' Noch im J. 1777 erwähnt Gmelin in der 'Geschichte der Pflanzengifte' nichts von einer uterinen Wirkung des Mutterkorns; dagegen weist Lorinser (Versuche und Beobachtungen üb. Mutterkorn S. 68) aus einem 1778 an die Hannöverschen Hebammen erlassenen Verbote eine locale Kenntniss dieser Wirkungen für die genannte Zeit nach. Aber erst von der neueren Zeit sprechend sagt Häser, Lehrbuch d. Gesch. d. Medizin Aufl. 1. 830 § 708: 'Auf diese Weise hat sich ein Gift, welches sonst in dem unentbehrlichsten Nahrungsmittel Tausenden zur Quelle des Todes wurde, durch die Hand der Kunst für viele früher an dem Eingange ihres Daseins vernichtete menschliche Wesen zur Quelle des Lebens verwandelt.'

bei den Griechen γραῦς Σίριφος genannt, heisst Roggenmôder (Gross-Krebs bei Marienwerder; Umgegend von Bremen). Die Raupe des Bärenspinners wird Roggenmäune (Altmark), Roggenmuin (Kr. Salzwedel), die Puppe eines Nachtfalters Kornmutter (Reinstedt Kr. Ballenstedt in Anhalt-Bernburg) genannt. Die Vorstellungen Tittenwîf und Roggenwolf verbindet der altmärkische Name für die Raupe des Bärenspinners Tittenwulf. Der Maikäfer wird bei Usingen (Nassau) Kornmoure, d. i. Kornmutter, genannt.[1] In der Umgegend von Grottkau Rgbz. Oppeln in Schlesien nennt man einen kleinen Käfer von länglicher Gestalt und schwarzer, bei Sonnenlicht ins Goldgelbe spielender Farbe, der dem Korne die Wurzeln abbeisst, die Kornmutter, und zu Borgeln Kr. Soest wird ein Insect von der Grösse einer Fliege mit breitem Hinterleibe, kleinem Kopf und spitzem Rüssel, mit dem es sich in die Getreidekörner hinein bohrt, Kornmün-ink (vergl. o. S. 298) genannt. Die Wachtel (perdix coturnix) hört man in der Provinz Preussen zuweilen ebenfalls als Kornmutter bezeichnen.[2]

Eine bedeutende Rolle fällt der Kornmutter bei den *Erntegebräuchen* zu. In den letzten Halmen des Kornschnitts kommt sie zum Vorschein, in der letzten Garbe ist sie enthalten, wird sie gefangen oder getödtet; in letzterem Falle jubelnd auf den Hof gebracht, wie ein göttliches Wesen verehrt; dann in dem Korne der Scheuer versteckt, zeigt sie sich beim Ausdreschen noch einmal. Im Lande Hadeln (Hannover) stellen sich die Schnitter und Schnitterinnen um die letzte Garbe und schlagen mit Stöcken darauf, um die Kornmutter daraus zu vertreiben. Sie rufen einander zu: 'Dar is se, hau to, Dêrn (bezw. Jung)! Wår di, dat se di nich packt!' Dann wird so lange geschlagen, bis alles Korn herausgedroschen ist. Dann ist auch die Kornmutter daraus vertrieben. — Wer auf der Danziger Nehrung die letzten Halme schneidet, muss aus denselben eine Puppe in Menschengestalt verfertigen, welche 'de Kôrn-

[1] Kehrein Volkssprache im Herzogthum Nassau S. 241.
[2] Neue Preussische Provinzialblätter VIII (1855) S. 173.

môder' oder 'de Ôle' heisst und hoch auf dem Erntewagen heimgeführt wird.[1] Im Kreise Pr. Holland Rgbz. Königsberg wird am Schluss der Roggen- und Weizenernte je eine Getreidepuppe von der Binderin der letzten Garbe verfertigt, welche ebenfalls Kornmutter heisst. Die Binderin ist vielen Neckereien ausgesetzt, sie soll im nächsten Jahre Kindtaufen ausrichten. Kornmutter heisst die letzte Garbe auch zu Lasdehnen Kr. Pilkallen (Ostpreussen) und nicht minder in Süderditmarschen (Holstein). Hier wird die Figur mit den Kleidern einer Frau geschmückt, auf dem letzten Fuder zu Hofe gefahren und tüchtig mit Wasser begossen. (Regenzauber, vergl. BK. Register). Im Kr. Bruck in Steyermark, wo die letzte Garbe auch die Gestalt eines Weibes erhält, heisst sie Kornmutter, auch dann, wenn eine andere Getreideart als Korn, d. i. Roggen, geerntet wird. Sie wird stets von der ältesten verheiratheten Frau des Dorfes unter 50—55 Jahren gemacht. Die schönsten Aehren zupft man daraus und verfertigt aus ihnen einen mit Blumen durchflochtenen Kranz, den die schönste Dorfmagd auf dem Kopfe zum Herrn trägt, indes die Kornmutter ganz unten in die Scheuer zur Abhaltung der Mäuse gelegt wird. In anderen Orten desselben Kreises wird 'die Kornmutter' nach Beendigung des ganzen Kornschnittes von zwei Knechten auf einer Stange hoch in der Luft hinter dem kranztragenden Mädchen bis zum Herrenhofe geführt und, während der Gutsherr den Kranz übernimmt und im Vorzimmer aufhängt, auf einen von Holz errichteten Haufen gestellt, wo sie nun den Mittelpunct des Erntemahles und der Tanzunterhaltung bildet. Später wird sie in der Mitte der Scheuer aufgehängt und bleibt da bis zum Ende der Dreschzeit. Dann wird derjenige, der den letzten Drischelschlag macht, der Sohn der Kornmutter genannt und in dieselbe hineingebunden, sodann durchgeprügelt und durchs Dorf getragen. Der Kranz wird am nächsten Sonntag in der Kirche geweiht, am Charsamstag von einem siebenjährigen Mädchen mit den Händen ausge-

[1] F. Violet Neringia. Danzig 1864 S. 161.

rieben und zwischen die neue Aussaat geschüttet. Das Stroh des Kranzes wird zu Weihnachten dem Vieh zu gutem Gedeihen in die Krippe gelegt (vergl. Korndäm. S. 4). Zu Westerhüsen Kr. Wanzleben Pr. Sachsen wird das letzte Korn, in Gestalt einer weiblichen Figur geformt und mit Bändern und Tüchern geschmückt, auf eine lange Stange gesteckt und neben der Erntekrone auf dem letzten Erntewagen heimgeführt. Einer der auf dem Wagen befindlichen Leute dreht die Stange fortwährend, so dass es scheint, als ob die Puppe sich lebendig auf und ab bewege. Sie kommt auf die Tenne und bleibt da, bis das letzte Korn ausgedroschen ist. Beim Marktflecken Leitzkau Kr. Jerichow II war noch vor etlichen Jahren beim Harken des Kornes der Gebrauch, dass derjenige, welcher die Halme zur letzten Garbe harkte, dieselbe nach Hause tragen durfte. Sie hiess das Münenbund (Gebund der Kornmüne o. S. 298) und wurde ihm auf den Rücken gebunden (vergl. BK. 612 ff.). Man lachte ihn aus, weil man meinte, ein unsichtbares Thier (o. S. 300), die Kornmüne habe sich da hineingeflüchtet und fresse während des Tragens das Korn aus. — Die letzte Garbe heisst żytna matka, pszenicna matka d. i. Roggenmutter, Weizenmutter (Bukowina: Kr. Czernowitz). In der Umgegend von Brünn in Mähren heisst die letzte Garbe Matka, und zwar je nach der Gattung des Getreides Hafermutter, Gerstenmutter u. s. w. Im Kr. Tarnow (Galizien) wird der aus den letzten Halmen geflochtene Kranz, der einem Mädchen auf den Kopf gesetzt und bis zum Frühjahr aufbewahrt wird, um einige Körner davon unter die neue Aussaat zu mengen, pszenicna matka, żytna matka, grochowa matka (Weizen- Roggen- Erbsenmutter) oder pszenicna baba (Weizen-, alte u. s. w.) genannt. Auch in der Umgegend von Auxerre wird die letzte Garbe, welche man bindet, la mère du blé (bezw. de l'orge, du seigle, de l'avoine) zubenannt. Sie bleibt auf dem Felde stehen, bis der letzte Wagen heimfährt. Dann verfertigt man aus ihr eine Menschengestalt, steckt dieselbe in die Kleider des Patron (Gutsherrn), putzt diese Figur mit Blumen, setzt ihr eine Krone auf den Kopf und hängt ihr

17. Jahrhunderts ist gedacht, wenn bei Weissenburg am Sand in Mittelfranken die Kinder vor dem 'Weiberpritscher' gewarnt werden, der im Korn sitze. Diese Vorstellung hat als Correlat den Glauben an das Vorhandensein der dämonischen Hure im Saatfelde zur Voraussetzung.

Ich müsste Bogen voll schreiben, um die Fülle der Zeug- vorzuführen, welche für den einfachen Namen 'die zu Gebote stehen, obgleich dieselbe verschwindend gegen die weit ausgebreitetere Sitte, die letzte Garbe en und Gestalt als ein männliches Wesen 'der den gamle mand, poln. Stary u. s. w. zu feiern.[1] ein Bauergut bis auf ein Ackerbett abgeschnitten h alle Schnitter in Reihe vor das Bett, jeder n Theil, und wer den letzten Schnitt macht, (Altisheim Schwaben und Neuburg).[2] Wer schneidet, dem ruft man zu: 'Du bekommst . Auch der Binder oder die Binderin der d mit gleichem Zuruf begrüsst (Wiemerstedt Norderditmarschen, Holstein). Der Mäher muss 'mit der Alten weg', die Binderin n', d. h. sie bekommen ein altes Ehe- nhusen Amt Bordesholm Kr. Kiel). Die tzten Garbe erhält den Beinamen 'die dass sie noch im nächsten werde (Hi d K Pr. Holland; Die Bind arbe und te, mit Bändern e I le 'die etzt en und eusaas ssen). enwerde letzte d unfö die oder d ten erden ler das gesetz ft ofe mi gossen

rgl. o. S. I
nzer Beitrag

singenden Mädchen, aufrecht hingestellt wird, die 'Heimmutter'.

Häufiger begegnet der Name 'Grossmutter'. Die letzte Garbe heisst 'die Grossmutter' oder 'die alte Hure'. Sie wird mit Blumen, seidenen Bändern und Weiberschürze geschmückt (Fürstenau, Danziger Werder). Bei der Roggen- und Weizenernte wird der Binderin der letzten Garbe zugerufen: 'Du bekommst die alte Grossmutter' (Umgegend von Pr. Holland Ostpreussen). In Gommern bei Magdeburg streiten sich Knecht und Magd, wer die letzte Garbe, die Grossmutter haben solle. Der wird sich im nächsten Jahre verheirathen, aber ein altes Ehegesponst bekommen, das Mädchen einen Wittwer, der Knecht eine bucklige alte Frau. — In Schlesien muss, wer die letzte Garbe irgend einer Fruchtart verfertigt, die Grossmutter, Grûssmutter, Grula (Provincialismus für Grossmutter) oder Âle (Alte) oder Kûrnâle, ein ungeheures Gebund aus 3—4 Garben bestehend verfertigen, das mit bunten Bändern geschmückt oder mit ungewöhnlich vielen Kornseilen umwunden auf eine Erntegabel gesteckt und auf dem letzten Fuder in aufrechter Stellung befestigt wird (Hermannsdorf Kr. Jauer; Umgegend von Liegnitz; Koppitz, Winzenberg, Märzdorf bei Grottkau; Wernersdorf bei Leobschütz; Köppernig bei Neisse). Man sagt, wenn eine Garbe auffallend schwerer ist, als die anderen 'dî îs asu schwîr, wî de Grûssmutter' (Kaltenbrunn bei Zobten a. Berge), und dem Verfertiger der letzten Garbe ruft man zu: 'Mer warn a Grula machen' (Puschkau bei Striegau). Vor einem Menschenalter erhielt die 'Grûssmutter' oder 'Âle' auch noch die rohen Umrisse eines Kopfes, Rumpfes und Unterkörpers. Der Kopf wurde 'mit Ernteriecheln' geziert und mit lautem Vivatschreien und Gesang zur Tenne gebracht (Marxdorf bei Zobten a. Berge). Zu Hermsdorf bei Goldberg in Schlesien band man dabei ehedem die Abraffemagd zur letzten Garbe regelmässig in dieselbe hinein. Auch im Canton Zürich heisst die letzte Garbe Grossmütterchen, und in Fanâs Canton Graubünden sagt man statt 'die Ernte beendigen' 'die Tatte (Gross-

mutter) begraben'. The last sheaf of corn of the last field is not cut in the usual manner, but all throw their hooks at it and all try their utmost to succeed in bringing it down. It is called 'the Churn', and when brought home is generally plaited and kept to the autumn. Some call this last sheaf *granny* (bad pronunciation for grandmother); who did bring 'the Churn', is said to marry in the running year (Irland, Umgegend von Belfast).

Zuweilen sagt man auch 'Muttergarbe'. So in Krappitz in der Niederlausitz und in Ruppersdorf Kr. Strehlen Rgbz. Breslau, wo man in dieselbe ein grünes Reis und einige Blumen hineinsteckt (vergl. o. S. 319 und BK. 192 ff.), ebenso im Bza. Eggonfelden in Niederbayern, wo man einen Stein hineinbindet (vergl. o. S. 319). In der nächsten Umgebung von Bernburg (Anhalt) nennt man die letzte in der Grösse von vier anderen gebundene Garbe 'das Mutterbund', zu Bedburdyk Kr. Grevenbroich Rgbz. Düsseldorf die letzte, zehnmal grösser als die übrigen gemachte Weizengarbe Moorschobb (d. i. Mutterschaub, Mutterschoof).

Noch gebräuchlicher ist der Name 'das alte Weib' oder 'die Alte'. Dat ôle Wîf heisst die letzte Garbe namentlich in Holstein. So in den Kirchspielen Schönberg und Fahren in der Propstei, wo sie mit Frauenkleidern aufgeputzt wurde. Vom Binder sagte man: 'He het dat ôle Wîf'. Man sprach vom Roggenwîf, Garstenwîf, Wêtenwîf. Das Gerstenweib sollte am schlimmsten sein. In Wiemerstedt Kirchspiel Henstedt in Norderditmarschen ruft man demjenigen, der den letzten Sensenhieb thut, zu: 'Du kriegst eine Altsche'! Auch wer beim Flachsbrechen die letzte Hand voll bekommt, 'bekommt dat ôle Wîf' (Krumstedt Kirchsp. Meldorf). Beim Einfahren der Rappsaat wird in der Marsch daselbst eine Kornpuppe gemacht und mit einer Jacke, Strohhut, Maske und Mädchenrock bekleidet, gleicherweise heisst auch Amt Achim bei Stade eine beim Hocken des Kornes übrig bleibende Garbe 'dat ole Wîf', in der Umgegend von Bernburg zuweilen die schwere letzte Garbe 'die alte Frau'.

Eine eigenthümliche Abart ist die Benennung 'die alte Hure', welche die Kornmutter als die zur Erntezeit alt gewordene, vordem in Ueberfülle zeugungsfrohe Hervorbringerin des Getreides bezeichnet. So heisst die letzte Garbe in Fürstenau im Danziger Werder und Kr. Wehlau Rgbz. Königsberg; so in Preuss. Holland, wo man der Binderin zuruft, sie werde nächstes Jahr die Hochzeit ausrichten; so im Kirchspiel St. Lorenz Kr. Fischhausen Rgbz. Königsberg, wo alle Mägde gemeinschaftlich die Hure verfertigen und in Cranz ebd., wo jeder Schnitter es zu vermeiden sucht, sie zu machen. Oefter besteht 'die Hure' aus einer sehr grossen Garbe, an welche zur Seite eine oder mehrere kleinere Garben gebunden sind, und man sagt dann, ‚das sei ihr Kind oder ihre Kinder' (Thierenberg Kr. Fischhausen; Caymen, Blöcken u. s. w. Kr. Labiau Rgbz. Königsberg). Auf die Binderin dieser Garbe geht der Name über, sie wird lachelnd 'alte Hure' (Powunden Kr. Fischhausen und Wiese Kr. Pr. Holland), 'faule Hure' (Sielkeim Kr. Labiau) geschimpft. Wer sie herbeibringt, wird angerufen 'du trägst die alte Hure' (Creutzburg, Brandenburg Rgbz. Königsberg), der Fuhrmann des letzten Fuders heisst 'Hurenführer' (Pr. Litauen,[1] Kr. Fischhausen). Auch im Kirchspiel Meldorf in Holstein ruft man der jungen Person, die bei der Roggenernte die letzte Korngarbe bindet, oder beim Flachsbrechen die letzte Hand voll bekommt, zu, sie habe die alte Hure bekommen. Wer in Barby Kr. Calbe a. Saale Rgbz. Magdeburg vergessen hat, eine Garbe zu binden, muss hören: 'Du bist eine Hure'. Vergisst ein Sämann eine Stelle zu besäen, so heisst dieser Fleck Hure, und er muss Sonntags nachsäen (Kruschwitz Kr. Inowraclaw Rgbz. Bromberg). Ebenso heisst in Russisch Polen (Gouv. Plock Kr. Lipno) der Rücken, den ein Sämann zu besäen unterlässt, Kurwa, Hure, und im Laufe des Jahres soll da ein Mädchen zu Falle kommen.

Offenbar an den Hurenweibel d. i. den Aufseher der im Trosse mitgeschleppten Weiber in den Söldnerheeren des

[1] Neue Preussische Provinzialblätter 1846 I 9.

17. Jahrhunderts ist gedacht, wenn bei Weissenburg am Sand in Mittelfranken die Kinder vor dem 'Weiberpritscher' gewarnt werden, der im Korn sitze. Diese Vorstellung hat als Correlat den Glauben an das Vorhandensein der dämonischen Hure im Saatfelde zur Voraussetzung.

Ich müsste Bogen voll schreiben, um die Fülle der Zeugnisse vorzuführen, welche für den einfachen Namen 'die Alte' zu Gebote stehen, obgleich dieselbe verschwindend klein ist gegen die weit ausgebreitetere Sitte, die letzte Garbe nach Namen und Gestalt als ein männliches Wesen 'der Alte', dän. den gamle mand, poln. Stary u. s. w. zu feiern.[1]

Wenn ein Bauergut bis auf ein Ackerbett abgeschnitten ist, stellen sich alle Schnitter in Reihe vor das Bett, jeder schneidet seinen Theil, und wer den letzten Schnitt macht, 'hat die Alte' (Altisheim Schwaben und Neuburg).[2] Wer die letzten Halme schneidet, dem ruft man zu: 'Du bekommst eine Altsche'. Auch der Binder oder die Binderin der letzten Garbe wird mit gleichem Zuruf begrüsst (Wiemerstedt Kirchsp. Henstedt Norderditmarschen, Holstein). Der Mäher der letzten Halme muss 'mit der Alten weg', die Binderin mit 'dem Alten', d. h. sie bekommen ein altes Ehegesponst (Böhnhusen Amt Bordesholm Kr. Kiel). Die Binderin der letzten Garbe erhält den Beinamen 'die Alte'; man sagt, dass sie noch im nächsten Jahre heirathen werde (Hirschfeld Kr. Pr. Holland; Langenau Kr. Danzig). Die Binderin der letzten Garbe und die aus derselben gefertigte, mit Jacke, Hut und Bändern geschmückte menschenähnliche Puppe heissen beide 'die Alte' und werden auf dem letzten Fuder eingefahren und mit Wasser begossen (Neusaass Kr. Kulm Westpreussen). In der Umgegend von Marienwerder heisst sowohl die letzte Garbe, ein ungeheures und unförmliches Bund, als die Binderin desselben die Alte oder die Faule. Beide Alten (die Magd und die Garbe) werden trotz des Sträubens der ersteren auf das letzte Fuder gesetzt und bei der Ankunft auf dem Hofe mit Wasser begossen. In Hornkampe bei

[1] [Vergl. o. S. 18 ff.]

[2] Panzer Beitrag zur deutschen Myth. II 219 n. 403.

Tiegenhof im Marienburger Werder putzen die anderen Schnitter derjenigen männlichen oder weiblichen Person, welche zuletzt beim Binden des Kornes hinter den anderen zurückbleibt, die letzte Garbe in Gestalt einer männlichen oder weiblichen Figur auf, die sie auf dem letzten Fuder nach Hause fahren. Da erhält sie dann den Namen des Nachzüglers, z. B. 'Der alte Michel! Die faule Trine!' Bei der Ankunft auf dem Hofe ruft man schon von weitem dem Namensgenannten der Puppe entgegen:

Du best de Ôle,
Motst se behôle.

(Du hast die Alte, musst sie behalten).

In diesen Bräuchen wird die der letzten Garbe gleich benannte, bei derselben auf dem letzten Fuder sitzende Person deutlich als identisch mit derselben bezeichnet; sie drückt den in den letzten Halmen waltenden Korngeist aus; oder mit anderen Worten: die äussere Darstellung des Namens zerfällt in die beiden Stücke 'Mensch und Garbe' (vergl. BK. 612).

Die letzte Garbe, welche den Namen 'die Alte' erhält, zeichnet sich entweder nur durch ihre Grösse und Schwere vor den übrigen Garben aus, oder sie erhält Menschengestalt. Für beide Fälle hier noch einige Belege.

Nur durch ein oder mehrere Strohbänder mehr, als die anderen Garben, wird 'die Alte' gekennzeichnet, z. B. Sandhof bei Marienburg, Plehnendorf Danziger Werder, Fürstenau bei Elbing. Bei Marienwerder und Marienau Amtg. Tiegenhof Kr. Marienburg ist 'de Olle' noch einmal so lang und dick als gewöhnlich, in die Mitte ein Stein hineingebunden. Der Binderin ruft man zu 'Du wirst keinen Mann bekommen'. — 'Die Alte' wird so schwer gemacht, dass der Auflader sie nur mit äusserster Mühe aufheben kann. Wenn bei Vollendung der Ernte einer Getreideart die übrig gebliebenen Halme nicht mehr ausreichen, eine neue Garbe zu binden, werden sie entweder umhergestreut oder unter dem Gelächter und Ausruf der Umstehenden 'Der muss die Alte hauen!' zu einem Bündel, 'die Alte' ver-

einigt, welchem mehrere (oft 8—9) Garben beigebunden werden, so dass der Aufstecker über dessen Schwere sich entrüstet (Alt-Pillau im Samlande). In Gross-Wusterwitz, in Gladau bei Genthin Kr. Jerichow II Pr. Sachsen heisst eine ungewöhnlich grosse Garbe, die beim Aufmandeln unter den übrigen zufällig sich vorfindet, 'die Alte', während der Binderin (bezw. dem Binder) der letzten Garbe nachgesagt wird, dass sie (er) einen alten Mann (eine alte Frau) bekomme. Zu Paulwitz Kr. Frankenstein Rgbz. Breslau wird bei Beendigung der Weizenernte eine Garbe als Wêszâle (Weizenalte) mit einem Strohseil und einem rothen Bande gebunden und zierlich auf einen Stab gesteckt der Gutsherrschaft überreicht, die sie bewahrt; zu Gross-Nossen Kr. Münsterberg Rgbz. Breslau ist 'die Wêszâle' und die 'Garstâle' d. i. die letzte Weizen- und Gerstengarbe mit Blumen bekränzt. Ist zufällig eine Garbe aus mehr als drei Gelagen gebunden, also besonders schwer, so rufen die Auflader: 'Dos îs wul de Âle'! (Hermsdorf bei Goldberg, Kaltenbrunn, Puschkau, Pilgramsdorf, Süssenbach in Schlesien). — Wenn beim Mähen die letzte Garbe sehr gross wird, heisst sie 'die Alte' (Grafsch. Bentheim Hannover). Die letzte, grösste und dickste sämmtlicher Garben heisst die Alte. Wer sie beim Aufsetzen der Garben in Haufen bekommt, wird ausgespottet:

'Er hat die Alte
Und muss sie behalten'.

Auf dem letzten Fuder erhält 'die Alte' neben dem Erntehahn (Korndäm. S. 13 ff.) einen Ehrenplatz (Kr. Meschede Rgbz. Arnsberg Westfalen). Die letzte Garbe, 'die Alte', wird ziemlich gross gemacht, damit das Getreide im nächsten Jahre gut gerathe (im Itzgrund Sachsen-Coburg). Wer die letzten Halme schneidet, 'kriegt die Alte' (Mittelfranken, Oberfranken) und wird in die letzte Garbe hineingebunden (Weiden Oberpfalz).

Daneben geht, meistens in denselben Landschaften, eine Darstellung der Alten in Gestalt einer aus der letzten Garbe gefertigten, oft mit Kleidern geschmückten weiblichen Figur. So wird 'die Alte' in Neusaass Kr. Kulm Rgbz.

Marienwerder mit Hut und Jacke der Binderin bekleidet, auf dem letzten Fuder eingefahren und mit Wasser begossen. Im oberen Oderbruch bei Küstrin wird die letzte Garbe, die Alte, mit menschlichen Kleidungsstücken behängt, ausserdem bekränzt und mit Blumen geschmückt, unter Musikbegleitung von der Binderin dem Zuge der Arbeiter voran zum Gutsherrn getragen. In Gartz Kr. Randow Rgbz. Stettin ruft man der Binderin der Letzten zu 'du hast den Alten'; aber die 'Austpuppe', welche sie aus den letzten Halmen verfertigen muss, trägt die Gestalt und Kleidung einer Frau; mit dieser wird auf dem Hofe getanzt.

Zuweilen ist die Bekleidung der Puppe sehr vollständig, häufig aber besteht letztere nur aus einer rohen Andeutung menschlicher Gestalt ohne Kleidungsstücke, indem einige Garben zu einem plumpen Rumpfe zusammengefügt werden, an dem oben ein Kopf sichtbar wird, die unteren Extremitäten aber gänzlich vernachlässigt sind; ein mit Halmen bewickelter Stab, in der Gegend der Schultern hindurch gesteckt, stellt die Arme dar. So Krohnenhof Frische Nehrung und vielfach. Namentlich auch der schlesischen 'Kurnâle, Âle' wird öfter die Form einer Halmfigur mit nur roher Andeutung der Gliedmassen gegeben.

Zuweilen geschieht es, dass die Puppe zwar den Namen 'die Alte' führt, ihre Form und Ausrüstung aber ein männliches Wesen verräth. 'Noch anderswo wird die letzte Garbe *beim Binden* einfach grösser gemacht, als die anderen, und erst die zuletzt aufgeladene Garbe der letzten Fuhre erhält Menschengestalt.

In Schottland heisst die aus dem letzten Korn gefertigte weibliche Figur Carline. Dieser Name erklärt sich aus der Notiz bei Motherby, Pocket Dictionary of the Scottish Idiom: Königsberg 1826: Carlin, Carline s. an old woman, a stout old woman. Paul Hentzner, der im Jahre 1596 als Mentor mit dem jungen Christ. v. Rehdiger de Strisa eine Reise durch die Hauptländer Europas antrat,

sah am 14. September 1598 bei Eton in England einen Erntezug: 'Cum hic ad diversorium nostrum reverteremur, fortè fortunâ incidimus in rusticos spicilegia sua celebrantes, qui ultimam frugum vehem floribus coronant, additâ imagine splendidè vestitâ, quâ Cererem forsitan significare volentes, eam hinc inde movent, et magno cum clamore Viri juxta ac mulieres, servi atque ancillae, currui insidentes per plateas vociferantur, donec ad horreum deveniant. Agricolae fruges hic non in manipulos, uti apud nos fieri consuevit, colligunt, sed statim, quam primum resectae vel demessae sunt, carris imponunt et in horrea sua convehunt.[1] Dazu stimmt der schottische Brauch: 'This ancient custom is, to this day, faintly preserved all over Scotland, by what we call the Corn Lady, or Maiden, in a small packet of grain, which is hung up, when the reapers have finished.[2]

Ganz entsprechend sind die dänischen Gebräuche. Die letzte Garbe eines Ackerfeldes erhält, statt des gewöhnlichen éinen, drei Strohbänder und wird grösser als die übrigen gemacht. Niemand mag diese Garbe, welche Bygkjælling (Gerstenalte) bezw. Rugkjælling (Roggenalte) heisst, binden, weil er sonst einen alten Mann oder eine alte Frau heirathen soll (Præstöamt, Kjöbenhavnsamt, Slagelse auf Seeland). Zwischen Ringsted und Roeskilde heisst die Garbe einfach Kjælling (Alte). Zuweilen werden Bygkjælling, Rugkjælling, Hvedekjælling (Weizenalte) zu éiner menschlichen Figur mit Kopf, Armen, Beinen gestaltet (Holbek auf Seeland), die, auch mit Kleidungsstücken, häufig sogar männlichen, ausgerüstet, auf dem letzten Wagen, auf dem die Ernte-arbeiter juchzend und trinkend neben ihr sitzen, heimgefahren wird. Hier stellt man die Bygkjælling neben dem Schober auf, wo sie einen Tag stehen bleibt (Soröamt). Nach Beendigung aller Erntearbeiten fand die 'Höstgilde' statt, dabei stiessen diejenigen, welche Bygkjælling, Hvedekjælling u. s. w. gemacht hatten, mit einander

[1] P. Hentzner Itinerarium Germaniae u. s. w. Norinbergae 1612. S. 151.

[2] Walter bei Brand Popular antiquities ed. Ellis II 22.

an. In Flensborgsgaard auf Seeland wird jetzt nur noch bei altmodischen Bauern die letzte Garbe (Bygkjærling, Havrekjærling) durch ein Band, welches einen Kopf bildet, in eine sehr primitive Puppe ohne Arme und Beine verwandelt (o. S. 48).—Man sagt von der Person, welche die letzte Garbe bindet: 'Hun (han) bliver Rugkjælling.' Sie (er) wird Roggenalte (Holbek, Seeland). Auf Fünen, Laaland, Langeland, Falster und in Jütland tritt statt Rugkjælling die Benennung 'den Gamle' (der, die Alte) für die letzte Garbe ein, sie erhält öfter die Form einer menschlichen Figur mit Armen und Beinen, zuweilen auch Kleider; Frauenkleidung kann ich bestimmt aus Bystrupssogn [?] auf Laaland nachweisen. Im südlichen Jütland, Nordschleswig und Angeln nennt man die aus der letzten Garbe gebildete, als Person (Mann oder Frau) ausstaffirte Puppe den oder die Fok, Focke, Fucke, eine Benennung, auf die ich an diesem Orte nicht näher eingehen will.

Bei den Polen in den preussischen Kreisen Stuhm, Rosenberg, Graudenz, Strassburg, Thorn, Berent u. s. w. und in einem Theile von Congresspolen und Galizien tritt 'der Alten' genau entsprechend die 'Baba, Babka, Babbe' (alte Frau) in den Vordergrund. Das letzte Getreide, welches auf den Halmen steht, heisst 'die Bab', es fällt demjenigen zu, der den letzten Sensenhieb machte (Christburg). 'In der letzten Garbe', welche die Frauen auf dem Felde binden, 'sitzt die Baba'; die Garbe selbst, ein sehr dickes, aus zwölf kleineren zusammengeknüpftes Bund, heisst auch Baba (Neumark Kr. Stuhm). Im Kr. Czaslau in Böhmen verfertigt man aus der letzten Garbe die Baba, eine rohe weibliche Gestalt mit einem grossen Hut aus Stroh. Sie wird auf dem letzten mit Blumen geschmückten Erntewagen heimgefahren und nebst einem Kranze von zwei Kranzjungfern dem Wirthe überbracht. — Beim Beschlusse des Garbenbindens beeilen sich die Binderinnen unter dem Rufe 'Baba! Baba!', um nicht die letzte zu sein; diejenige, welche die letzte Garbe bindet, soll im nächsten Jahre ein Kind bekommen. An diese letzte Garbe werden mehrere andere zu einem un-

förmlichen Gebund zusammen gebunden und mit einem grünen Zweige (BK. 191 ff.) auf der Spitze besteckt (Hohenstein bei Danzig). Der Binderin der letzten Garbe ruft man zu: 'Sie hat die Baba!' oder: 'Sie ist die Baba!' Sie muss dann eine Kornpuppe verfertigen, welche bald Mannsgestalt, bald Frauengestalt empfängt und hie und da mit Kleidern, oft nur mit Blumen und Bändern geschmückt wird (Czarnislas Kr. Pr. Stargard). Der Schnitter der letzten Halme sowohl als der Binder der letzten Garbe wurde Baba genannt, aus der letzten Garbe sodann eine Puppe, 'die Erntefrau', gemacht und mit verschiedenfarbigen Bändern reich verziert. Der älteste Schnitter musste zuerst mit dieser Erntefrau, dann mit der Hausfrau tanzen. Sobald das Erntemahl auf dem Hofe begann, riefen alle Arbeiter und Kinder: 'U nasza, u naszego pana baba! Bei unserem, unserem Herrn die Baba!' Auch das Erntefest selbst hiess Baba (Rgbz. Marienwerder). In vielen Orten ist die Baba nur ein grosses, schweres Gebund aus 8—17 Garben mit hineingebundenen Steinen und darauf gestecktem grünen Zweige (BK. 191 ff.), z. B. Grabowiec bei Wrock Kr. Strassburg; Riesenburg, Rosenberg Kr. Rosenberg Rgbz. Marienwerder; Altstadt bei Christburg; zuweilen eine unförmliche Kornfigur mit schwacher Andeutung der Körpertheile, im Innern ebenfalls mit Steinen beschwert. Wer die Puppe macht, soll bald heirathen (Olleck, Lescz Kr. Thorn, Lessen Kr. Graudenz, Bankau Kr. Schwetz, Krangen bei Stargard). Noch anderswo ist die Baba oder Stara Baba (alte Baba) mit Weiberkleidern (Rock, Schürze und Weiberhaube oder Kopftuch) bekleidet (z. B. Lobdowo Kr. Strassburg; Liebenau bei Marienwerder); nicht selten aber heisst die Puppe zwar Baba, trägt aber Mannskleider (Gnieschau, Gentomie Kr. Stargard; Kleczowo Kr. Stuhm). Eigenthümlich gestaltet sich durch Zusammenfluss zweier Erntesitten der Brauch im Kr. Lipno Gouv. Plock (Russ. Polen). Beim Schneiden des letzten Weizen- oder Roggenstücks bindet ein Weib aus zwei Strähnen des noch auf dem Felde stehenden Getreides einen Knoten, der den

Namen Pępek (Nabel) erhält. Dann schneiden etliche ältere Frauen um den gebundenen Knoten her das Getreide ab; diejenige, welche den Knoten abschneiden muss, wird Baba oder Babka gerufen, und so wird auch die letzte Garbe benannt, welche neben dem Pępek figurirt und welche sie beim Erntefest dem Herrn zu überreichen hat. In dieser Verbindung denkt das Volk unzweifelhaft an die provincielle Bedeutung des Wortes baba 'Hebamme'. Im Kr. Krakau in Galizien ruft man, wenn ein Mann die letzte Garbe bindet, in derselben sitze der Dziad (Grossvater, Alte); bindet sie ein Weib, so heisst es: 'Darin sitzt die Baba.' Die Binderin wird aufgefangen und in die Garbe hineingebunden der Art, dass nur ihr Kopf hervorguckt. Mit Vivatgeschrei stellt man sie auf den letzten Wagen und fährt sie auf den Meierhof, wo sie von der ganzen gutsherrlichen Familie mit Wasser begossen wird. Sie bleibt in der Garbe, bis der Tanz auf dem Hofe zu Ende ist, und behält für ein Jahr den Namen Baba bei.

Der polnischen Baba, Żytniababa begegnet in Litauen die Boba oder Rugiuboba (Roggenalte). In Lenken und Raudszen bei Ragnit wird alles bis auf einen kleinen Büschel abgehauen, den man stehen lässt mit den Worten: 'Da sitzt die Boba drin'! Nun schärft ein junger Hauer die Sense und schneidet mit kräftigem Hiebe den Aehrenbüschel ab. Dann 'hat er der Boba den Kopf abgehauen' und erhält von dem Gutsherrn ein Trinkgeld, von der Gutsfrau einen Eimer Wasser über den Kopf (o. S. 31). Hiermit stimmt, was Neue Preuss. Provinzialbl. 1846 I S. 6 als allgemein litauisch angegeben wird: jeder Hauer beeilt sich, seinen Schnitt zu mähen, denn in den letzten Halmen hält sich die Rugiuboba auf, und, wer die letzten Halme schneidet, 'tödtet die Roggenalte, was ihm selbst Schaden bringt.' Vergl. Nesselmann Lit. WB. S. 331: 'Bobà, ôs, altes Weib, z'em. Grossmutter, scherzhaft der letzte Schwaden des zu mähenden Getreides, den jeder zu vermeiden sucht. Tu bobą gausi du wirst die Alte bekommen, ruft man neckend dem Mitmäher zu.' — Diese Mittheilungen werden

durch zahlreiche andere Aufzeichnungen bestätigt und ergänzt. Diejenige Person, welche die letzte Garbe bindet oder die letzte Kartoffel ausnimmt, wird tüchtig gefoppt und bekommt und behält längere Zeit hindurch den Namen Roggenalte (Rugiubûba, Bûba) oder Kartoffelalte (Buttkischken Kirchspiel Neukirch Rgbz. Gumbinnen). In Wilkischken Kr. Tilsit heisst der Schnitter der letzten Halme *Rugiubobżudys* Roggenweibtödter.[1] In vielen Orten ruft man statt dessen diesem Schnitter zu 'Bobas! Bobas! Bobas!' (z. B. Schaltinnen bei Goldapp, Walterkehmen, Brakupönen Kr. Gumbinnen u. s. w.), und den nämlichen Zuruf widmet man dem Binder oder der Binderin der letzten Garbe (Tollmingkehmen Kr. Goldapp, Schillehlen Kr. Stallupönen; Augstupönen, Plicken, Kulligkehmen, Nauneninken [Neujeningken?] bei Gumbinnen). Das auffällige Wort Bobas liegt in zu vielen nach Zeit und Ort von einander unabhängigen Niederschriften vor mir, um nicht völlig beglaubigt zu sein. Es ist offenbar ein männliches Kosewort, eine Abkürzung von Bobżudys, welches aus falscher Analogie auf die weibliche Binderin und zuweilen auf die letzte Garbe übergegangen ist und den Namen Boba verdrängt hat. So heisst in und bei Pilkallen, wer den letzten Sensenhieb machte, Bobas. Die letzte Garbe wird in Gestalt eines Weibes geformt, auf den letzten Erntewagen gesetzt und feierlich durchs Dorf geleitet, auf dem Gutshofe mit Wasser begossen, und dann machte jemand mit ihr einen Tanz. Sie heisst Boba oder Bobas. Im Kirchspiel Willuhnen Kr. Pilkallen sagt man, der Bobas sitze in den letzten Halmen verborgen. Wer schliesslich doch genöthigt wird, den letzten Rest zu hauen, 'hat den Bobas umgehauen' (bezw. die Rafferin 'den Bobas gebunden'), worüber alle übrigen Bursche und Mädchen in Gelächter ausbrechen. Als Ersatz für dieses Missgeschick hat das Paar bei der Erntemahlzeit den grössten Kringel oder Krapfen zu beanspruchen, der zumeist eine besondere Form und zwar nicht selten Menschengestalt trägt.

---

[1] von żudyti tödten, morden.

In Russland versammelt sich in den Gubernien Pensa und Simbirsk alles auf dem Felde, um die letzte Garbe, Injaninnik [Geburtstagskind] genannt, ernten zu sehen, die man mit einem Frauenrock (Sarafan) und einem Kopfschmuck (Kokoschnik) bekleidet und auf den Herrenhof trägt. Im Smolenskischen gibt man der letzten Garbe Arme, legt ihr einen weissen Ueberwurf (Nasorka) an und trägt diese Puppe unter Gesang und Tanz auf den Herrenhof, wo der Schnitter eine reiche Bewirthung wartet. Während des Schmauses steht die zur Menschengestalt aufgeputzte Garbe auf dem Tisch, nachher wird ihr ein Platz im Winkel des Vorzimmers angewiesen. Zuweilen geht der Besitzer der von zwei Mädchen getragenen Puppe entgegen, die Schnitter bewillkommnen ihn glückwünschend und bearbeiten dabei unter Absingung gewisser hergebrachter Reime die aus der letzten Garbe hergestellte Frauengestalt mit einem Birkenbesen, in der Meinung, dadurch die den Feldern schädlichen Thiere zu vernichten (BK. 278). Auch in manchen Orten Kleinrusslands wird die letzte Garbe, mit Armen versehen und in bunte Frauenkleider gesteckt, auf das Gehöft des Besitzers getragen, der dem Zuge ein reiches Mahl gibt und dann einen Kringel oder Korowaj aus neuem Korne backen lässt, um ihn unter die Gäste zu vertheilen.[1]

Die Bulgaren machen aus der letzten Garbe eine Puppe, genannt Shitarska zarka (Getreidekönigin) oder Shitarska moma (Getreidemutter), kleiden sie in ein Frauenhemd und tragen sie um das Dorf, dann aber werfen sie sie in den Fluss, um reichlichen Regen und Thau auf die künftige Aussaat herabzurufen, oder sie verbrennen sie im Feuer und streuen die Asche auf die Felder (vergl. o. S. 51. BK. 613). In einigen Orten bewahren sie diese Puppe bis zur künftigen Ernte und, wenn Trockenheit eintritt, tragen sie dieselbe in kirchlicher Procession mit Gebeten um Regen umher. Der Name Getreidekönigin hat auch in Nordeuropa einige

[1] Tereschtschenko Russisches Volksleben V 110. 131—134. Russ. Feiertage IV 83—84. Sacharoff Sagen des russischen Volkes II 49—50. Afanasieff Poetische Anschauungen der Slaven über die Natur III 767.

Analogien. Die erste Garbe, die man einbringt, heisst Königin. Um sie stellt man alle anderen aufrecht. (Neppermin Kr. Usedom-Wollin). Im Salzburgischen findet nach der Ernte ein grosser Umzug statt, wobei eine *Aehrenkönigin* von jungen Burschen in einem Wagen gezogen wird.[1] I have seen — sagt Hutchinson (History of Northumberland II 17, vergl. Brand Pop. ant. II 20) in some places an image apparelled in great finery, crowned with flowers, a sheaf of corn placed under her arm and a scycle in her hand, carried out of the village in the morning of the concluding reaping day with music and much clamour of the reapers into the field, where it stands fixed on a pole all day, and when the reaping is done, is brought home in like manner. This they call the *Harvest Queen*, and it represents the Roman Ceres. — Dr. E. D. Clarke erzählt aus der Umgegend von Cambridge: 'At the Hawkie, as it is called, I have seen a clown dressed in woman's clothes, having his face painted, his head decorated with ears of corn, and bearing about him other symbols of Ceres, carried in a waggon, with great pomp and loud shouts, through the streets, the horses being covered with white sheets; and when I inquired the meaning of the ceremony, was answered by the people that they were drawing the *Harvest Queen* (Brand Pop. ant. II 22). Im Kr. Leitmeritz wird bei der Sichellege ein Kranz von Aehren und Blumen überbracht und einem Fräulein auf den Kopf gesetzt, die nun Erntekönigin heisst. — Ein junges Mädchen trägt auf seinen Armen die letzte Garbe zur Tenne. Dasselbe ist Abends beim Ball 'la reine de la moisson' und soll im Laufe des Jahres sich verheirathen (Anjou, Dép. Maine- et -Loire).

Vielfach ist nicht das Erntefeld, sondern die *Dreschtenne* der Schauplatz, auf welchem die auf vorstehenden Blättern beschriebenen Vorgänge sich abspielen. Man nahm dann an, dass die beim Schneiden des Getreides von den Schnittern

---

[1] Vernaleken Mythen und Bräuche in Oesterreich S. 310.

verfolgte Kornfrau sich mit den abgemähten Halmen bis in die Scheuer flüchte und hier erst in der letzten zum Ausdrusch gelangenden Garbe offenbar werde, um entweder den Tod durch den Dreschflegel zu erleiden oder in dem noch nicht ausgedroschenen Getreide des nächsten Nachbars weiterzuleben (vergl. o. S. 25 ff.).

Das letzte Korn, welches ausgedroschen wird, heisst das Mutterkorn (Leuna Kr. Merseburg). Die letzte Garbe, welche beim Dreschen auf die Tenne gelegt wird, heisst vielfach die Alte (Wickerau bei Elbing; Reichenberg Danziger Werder; Bladiau Kr. Heiligenbeil). In Mittelfranken heisst die Person, welche beim Dreschen den letzten Schlag thut, die Alte. Sie wird in das Stroh der letzten Garbe hineingebunden (Dinkelsbühl), oder man bindet ihr einen Büschel Stroh auf den Rücken (Ellingen, Weissenburg a. Sand, Dambach bei Dinkelsbühl) und fährt sie in beiden Fällen unter Gelächter im Dorf umher, gewährt ihr dafür aber nachher den grössten Antheil am Festmahl. Ganz ähnliches begegnet in Oberfranken, der Oberpfalz, Niederbayern und Thüringen. Wer die letzte Garbe drischt, 'hat die Alte', 'hat die Kornalte'. Er wird in Stroh eingebunden, im Dorf umhergeführt oder umhergekarrt und schliesslich auf den Mist gesetzt, oder dem Nachbar, der noch nicht ausgedroschen hat, auf die Tenne gebracht (Stadtsteinach, Kulmbach Oberfranken; Weid, Kemnath Oberpfalz; Landau. Hohenroth bei Kötzting Niederbayern; Sonneberg Meininger Oberland; Amt Gräfenthal Meiningen; Dreba Kr. Neustadt a. Orla Sachsen-Weimar). Im Canton Tillot in Lothringen schlagen die Arbeiter beim Dreschen der letzten Kornschicht zu gleicher Zeit mit den Flegeln auf und rufen: 'Nous tuons la vieille! Nous tuons la vieille!' Ist ein altes Weib im Hause, so warnt man sie 'sauve toi!', man werde sie todtschlagen. Auch bei den Polen hiess zuweilen derjenige, welcher den letzten Drischelschlag führt, Baba. So z. B. in Skarlin bei Neumark Pr. West-Preussen. Derselbe wird in Korn eingebunden und durchs Dorf gekarrt. An demselben Orte heisst auch beim Kornschnitt das aus zwölf Garben zusammengefügte

letzte Bund Baba, während man gleichzeitig sagt, 'da sitze die Baba drin'. — Entsprechend heisst denn auch ein nach dem Ausdreschen den Arbeitern vorgesetzter Kuchen (Napfkuchen), dessen Form ausserordentlich an eine gebundene Garbe erinnert, Scheunbaba oder Baba (z. B. Reinerz Kr. Glatz). Dieser Kuchen ist auch Weihnachtsgebäck und sodann ein polnisches Festgebäck überhaupt geworden. In Litauen begeben sich, wenn die letzte Lage Korn bis auf éines vollständig abgedroschen ist, die Drescher plötzlich wie auf Commando dreschend einige Schritte rückwärts. Dann einen lauten Lärm beginnend und mit den Flegeln zum schnellsten Tempo fortschreitend, gehen sie gleichsam mit stürmischer Erbitterung bis zum letzten Gebunde vorwärts, und auf dieses scheinbar eine fast rasende Wuth in den gewichtigsten Schlägen ausschüttend arbeiten sie fort, bis plötzlich das blitzartige Halt! des Vordreschers einfällt. Wer nach diesem Rufe noch den letzten Schlag thut, wird von den Uebrigen umringt. Man schreit ihm zu, er habe die Rugiuboba (die Boba) erschlagen, und er muss zur Sühne Alus oder Branntwein zum besten geben (allgemein in den Kreisen Insterburg, Stallupönen, Pilkallen, Ragnit, Gumbinnen). Der betreffende Drescher erhält daher den Namen *Rugiubobżudys*, vergl. o. S. 331 (Spullen Kr. Pilkallen), *Bobmuszys*[1] (Krauleidszen, Giewerlauken, Kakschen Kr. Ragnit) oder *Bobas* vergl. o. S. 331 (Niebudszen Kr. Gumbinnen). In der Schüssel des Festmahls befindet sich ein durch seine Grösse ausgezeichneter Krapfen oder Kuchen, der meistens Menschengestalt trägt, die 'Bobaspuppe'. Diese gehört dem Bobmuszys (Bobas), der von seinem Rechte Gebrauch machend sogleich danach greift (z. B. Spullen bei Pilkallen; Brakupönen, Guddatschen bei Gumbinnen). Zuweilen wurde aus Kornhalmen eine Frauengestalt verfertigt und mit alten Kleidern aufgeputzt. Diese Puppe legte man dann unter das auf der Tenne ausgebreitete Getreide, und zwar an die Stelle, wo mit Dreschen aufgehört wurde. Wer nun den letzten Drischelschlag machte, schlug den Bobas todt (Umgeg. v. Gud-

[1] Von muszti schlagen.

datschen bei Gumbinnen). Oder man drosch die zuletzt übrig gebliebene Garbe überhaupt nicht, sondern trug sie in Gestalt eines Weibes geformt in die Scheune eines Nachbars, der noch nicht ausgedroschen hatte (Lepalothen Kr. Ragnit).

In den Kirchspielen Töcksmark und Östvallskog in Wermland legt man einer fremden Frau, wenn sie die Tenne besucht, einen Dreschflegel um den Leib, ein Band von Halmen um den Hals, setzt ihr einen Kranz von Aehren auf den Kopf und ruft: 'Se Sädesfrun'! Sieh die Kornfrau! (o. S. 42). Hier also wird die plötzlich erscheinende Fremde als eine Erscheinung des mit den Körnern aus den letzten Halmen durch den Dreschflegel herausgetriebenen geisterhaften Wesens behandelt. In anderen Fällen muss die Bauerwirthin die dämonische Kornfrau vertreten. In Saligné Cant. Poiré in der Vendée wird die letzte Garbe des Kornschnitts (piron, Gänschen, genannt) mit einem Bouquet Haidekraut geschmückt auf dem letzten Wagen heimgefahren und auf dem Giebel der Scheuer aufgepflanzt. Da verbleibt sie bis zur Dreschzeit. Dann unter die übrigen Garben gemengt, muss sie auf der Tenne von dem Bourgeois und der Bourgeoise gesucht werden. Haben diese den 'piron' gefunden, so bindet man die Bourgeoise sammt der Garbe in ein Bettlaken ein, legt beide auf eine Tragbahre, trägt sie zur Dreschmaschine und schiebt sie darunter. Dann zieht man die Frau heraus und drischt nun die Garbe allein. Hierauf prellt man die Bourgeoise, indem man sie mit dem Bettlaken mehrmals in die Höhe wirft (offenbar Nachahmung des Getreideworfelns), worauf sie ein neues Fass Wein ansticht und einschenkt (vergl. BK. 612). Es ist höchst bemerkenswerth, wie sich hier der uralte Brauch der ganz modernen Form des Maschinendreschens gefügt und angeschmiegt hat. In St. Martin-le-Gaillard (Seine-Infér., Normandie) heisst die erste Garbe des Kornschnitts 'la gerbe du patron', die letzte 'la gerbe de la maitresse'. Diese muss von der Bäuerin grösser als die übrigen gebunden und

mit bunten Bändern geschmückt werden. Bei der Einfahrt setzt die Bäuerin sich auf den letzten Wagen neben das nun auch noch mit einem grünen Baumzweige (Branche de la Moisson, Erntemai) und einem Kreuze gezierte Gebund und hält es. — Zu Klausen in Tirol nimmt derjenige, welcher beim Dreschen den letzten Streich führt, das Strohband unter den Rock, läuft in die Stube und schlingt es der Bäuerin um den Hals, würgt sie und fragt, ob es Kuchen gebe oder nicht. Am folgenden Sonntag gibt es dann Kuchen zum Erntemahl. Geradeso wird zu Hohenwart bei Kötzting (Niederbayern) die Bäuerin beim Dreschen des letzten Gebundes mit Strohbändern gewürgt, wie man sagt, damit sie ein gutes Nachtmahl gebe. In Druchelte [jetzt Drüggelte] Westfalen, kommen nach Beendigung des Kornschnitts die Mägde, welche so eben noch auf dem Felde den Harkelmaibusch umgeworfen haben, ins Haus, um der mit einem Eimer sie erwartenden Bauerwirthin den auf der Harke getragenen grünen Kranz überzuwerfen und ihr, gelingt es, mit der Harke das Haar zu kämmen.

Erscheint in allen diesen Gebräuchen die Kornmutter oder die Alte als das immanente Numen des Getreides selbst, so fehlt es daneben nicht an Belegen, dass diese Vorstellung sich zeit- und strichweise in die andere umgesetzt hatte, die Getreidefrau veranlasse das Wachsthum der Culturfrucht und dieselbe gehöre deshalb ihr. Der Schnitter entfremdet bei der Ernte ihr Eigenthum; er darf aber nicht alles nehmen, sondern muss ihr noch einen kleinen Antheil über den Winter lassen. Deshalb wirft man in Neftenbach im Canton Zürich *die ersten drei* (vergl. BK. 209 ff.) *Aehren des Schnittes ins Getreidefeld, um die Kornmutter zu befriedigen,* und die nächstjährige Ernte ergiebig zu machen. In Szagmanten bei Wilkischken Kr. Tilsit liess man die letzte Garbe *für* die Rugiuboba auf dem Felde stehen. In Kupferberg Bza. Stadtsteinach Oberfranken lässt man beim Schneiden etwas Frucht stehen. 'Das gehört der Alten', der man es mit folgenden Worten widmet:

Wir geben's der Alten;
Sie soll es behalten.
Sie sei uns im nächsten Jahr
So gnädig, wie sie es diesmal war.

Die Anschauung, dass die Kornmutter (die Alte) die *Geberin* oder *Schöpferin* der Früchte sei, deren Wachsthum fördere oder zurückhalte, die auf dem Felde stehenden vor Beschädigung behüte, fanden wir auch bereits in den S. 310 ff. aufgeführten Bräuchen und Redensarten ausgesprochen. Nicht minder macht sie sich noch in einigen anderen Fällen geltend, z. B. in jener englischen Sitte, nach der die Harvest-queen, (nicht aus den Halmen der letzten Garbe, sondern aus anderem Materiale geformt) dem Schlusse der Erntearbeiten zuschaut, denselben gleichsam Hilfe und Beistand leistet. Diese Idee prägt sich sowohl in der Garbe aus, welche die Puppe unter dem Arme trägt, als in der Sichel (scycle d. i. sickle), welche sie in der Hand hält (o. S. 333). Aus dem nämlichen Gedankenkreise heraus treten in Schwaben und Bayern zuweilen die Namen Schnitterin, Drescherin für die Kornmutter, wie für den Kornalten 'der heilige Sanct Mäher' ein, für den auf dem Acker ein Scheunchen voll Aehren stehen bleibt.[1] Wer die letzten Halme abschneidet, 'hat' oder 'bekommt die Schnitterin' und muss die mit Leib, Kopf und Armen versehene menschenähnliche Strohfigur 'die Schnitterin' ins Dorf tragen (Gremheim, Offingen, Sontheim in Bayr. Schwaben. Panzer Beitr. II 220 n. 406. 407). In Krausnick bei Buchholz Kr. Beeskow-Storkow warnt man die Kinder vor der im Korne sitzenden 'Sichelfrau'. Wer den letzten Drischelschlag macht, muss 'die Drescherin vertragen' d. h. eine menschenähnliche Strohpuppe mit der Drischel in der einen und der Schüttgabel in der andern Hand, oder einen in Stroh gehüllten Stein dem nächsten Nachbar, der noch nicht ausgedroschen hat, auf die Tenne werfen (Schwaben; Ehingen in Bayern. Panzer Beitr. II 516. Birlinger Volksthümliches aus Schwaben II 427 n. 382. Vergl. o. S. 26. 27).

[1] Panzer Beitr. z. d. Myth. II 216 ff. o. S. 28.

Die Aufmerksamkeit, welche der in den letzten Halmen überraschten Kornfrau zu Theil wird, nimmt zuweilen den Charakter dankbarer Verehrung an. Nur dieses Motiv kann zu Grunde gelegen haben, als die Sitte sich bildete, das Halmenbild der Kornmutter zu küssen, wie die Götterstatuen und Heiligenbilder von den Gläubigen geküsst werden.[1] Alte Leute zu Käsemark (Danziger Werder) erinnern sich, dass vor 50 Jahren *die Alte*, eine menschlich gestaltete und bekleidete Puppe aus der letzten Garbe, von der Binderin *geküsst* werden musste, geradeso wie in Skorczyn Kr. Karthaus Rgbz. Danzig noch jetzt diejenige Harkerin, welche zuletzt fertig wurde, genöthigt ist, *dem* aus den letzten Garben aller Harkerinnen geformten und mit grossen Geschlechtstheilen versehenen *Alten* einen *Kuss* zu geben. Zu Ellingen in Mittelfranken heisst die letzte Hopfenstange die Alte. Man spart dazu gewöhnlich die schönste auf und führt sie auf einem verzierten Wagen unter Jubel und Trompetenschall heim. Beim Pflücken wird sie auch bis zu Ende aufgehoben, und dann folgt ein Trinkgelage, welches den Namen 'Niederfall' führt. 'Niederfall' heisst zu Hohnsberg in Mittelfranken das Mahl, welches beim Einbringen des Alten der Bauer den Dreschern geben muss. Dabei wird die Kornpuppe mit schwarzer Larve und rothen Lippen an den Tisch gesetzt und mit Speisen bedacht (Panzer II 218 n. 398). Der Name der Festmahlzeit lässt errathen, dass man dabei ehemals um die Alte (bezw. den Alten) niederkniete, wie beim Åswald (Panzer I 242 n. 270), und wie man in Westfalen zwischen Gesmold und Borgloh unter dem Ausruf 'de Aule! de Aule!' vor der Kornfigur auf die Knie fällt (Kuhn westf. Sag. II 183 n. 510).

---

[1] Im Orient und in Griechenland küsste man Götterbilder und Göttersymbole, z. B. das Bild des Baal (1 Kön. 19, 18. Hosea 13, 2), die Erzstatue des Herakles zu Akragas, die Eiche des Zeus zu Aegina (Hermann Gottesd. Alterth. § 21, 16). Vergl. Küssen der Erde als Cultusact bei Einweihung der Baustätte im estnischen Brauch. Boecler-Kreutzwald Der Ehsten abergl. Gebr. S. 3. 139. Katholiken küssen die Heiligenbilder. In den meisten Fällen trat Zuwerfen einer Kusshand dafür ein (Hiob 31, 26—28. Hermann a. a. O.).

Einen höchst merkwürdigen Brauch, der die Kornalte angeht, verzeichne ich nach der durchaus glaubhaften Angabe eines hohen mecklenburgischen Beamten, eines durchaus ernsthaften Mannes, der mir ohne eine Ahnung von der speciellen Richtung meiner Studien als ein hervorragendes Beispiel von Volksrohheit mittheilte, in der Umgegend seiner Vaterstadt Güstrow habe das Landvolk zur Zeit seiner Jugend die folgende Sitte geübt [vergl. o. S. 147 Anm. 2]. Nach Beendigung des Kartoffelausnehmens ergriff auf dem Felde jedesmal die *älteste* Arbeiterin *den ältesten* Arbeiter, und alle übrigen Weiber schlossen um das Paar einen Kreis, worauf innerhalb desselben die Alte dem Alten die Genitalien hervorzog und kitzelte. Dieser Gebrauch war stehend und wurde Jahr für Jahr in gleicher Weise geübt. Die Kartoffelernte als Einheimsung der letzten Frucht des Jahres war hier einfach an die Stelle derjenigen Fruchtart getreten, welche sonst die letzte war. Vor Einführung des Kartoffelbaus wird die in Rede stehende Ceremonie vorgenommen sein auf dem Platze und zur Zeit, wo und wann der letzte Hafer oder die letzte Erbse geerntet war. Das Alter der handelnden Personen schliesst die Annahme aus, als handelte es sich bei ihnen um die Befriedigung eines sinnlichen Anreizes. Vielmehr werden wir in dem Brauche einen symbolischen Sinn zu suchen genöthigt sein. Der älteste Knecht und die älteste Magd stellen nämlich unverkennbar den Alten und die Alte d. h. die Dämonen des alt gewordenen Getreides (Kornmann und Kornmutter) dar, wie sie nach vollbrachter Ernte auf dem Acker sofort zu einer neuen Zeugung schreiten. Der nämliche Gedanke spricht sich auch sonst in Erntegebräuchen aus. So sagt man z. B. in mehreren ostpreussischen Landschaften von der (hier die Kornkuh darstellenden Binderin der letzten Garbe) 'sie bullt', d. h. sie verlangt nach dem Bullen, ist zu neuer Empfängniss bereit [o. S. 62]. Parallel stehen gewisse Erntegebräuche, wonach auf dem Felde Schnitter und Schnitterinnen, Gesicht gegen Gesicht gekehrt, auf einander liegend, umher gerollt werden (BK. 481 ff.).

Diese Gebräuche hinwiederum correspondiren mit Frühlingsbräuchen zu Ostern, Maitag und St. Georg, die darauf hinausgehen, dass Mann und Weib mit einander verbunden auf dem Saatacker sich wälzen. So segnet in der Ukraine am 23. April a. St. der Pope das Feld ein, worauf die jungen Leute sich auf den Saatacker legen und ein jeder mit seiner Frau sich einige Male auf demselben umwälzt, damit reicher Getreidesegen zum Vorschein komme (BK. 480 ff.). Im nordöstlichen Russland wird bei der Aussaat der Pope selbst von einer Frau auf dem Acker geschwénkt oder gewälzt.[1] Ich suchte schon BK. 484 ff. nachzuweisen, dass diese Sitten den ideellen Act der im Saatacker vor sich

[1] Der genauere Hergang ist der folgende. Bei der Aussaat muss der Pope nach Abhaltung des Gottesdienstes unter freiem Himmel Beschwörungsgebete zur Vertreibung der bösen Geister ablesen, ehe er die Bauern segnet, und sich es alsdann gefallen lassen, dass eine gesunde und kräftige [alte] Frau, nachdem sie das Kreuz geküsst, ihn umfasst, vom Boden aufhebt und dreimal um sich herum schwingt, worauf die übrigen Bauern sich daran machen, ihn auf dem Feld herumzuwälzen, ohne auf Schmutz und Löcher zu achten. Will sich aber der Geistliche gegen ein solches Verfahren sträuben, so bemerken die Bauern missvergnügt: 'Väterchen, du wünschest uns nicht aufrichtig Gutes und willst nicht, dass wir Korn haben, obwohl du dich von unserm Korn nähren willst.' Wohl oder übel muss sich der Pope demnach fügen und zufrieden sein, wenn das Feld trocken ist. Nach dieser Ceremonie begeben sich die Bauern truppweise nach Hause, bewirthen den Popen mit seinem Gefolge und betrachten es als günstiges Vorzeichen, wenn der Schmaus ohne Störung und zumal ohne Streit vor sich geht. Anderwärts gilt zumeist der letzte Tag der Aussaat im Frühjahr oder Herbst, welcher dosjerki, in Kleinrussland dosirki genannt wird, für einen Freudentag, zu dem man eigenes Bier braut, und ein Schwein schlachtet oder Kuchen backt, je nachdem man Sommer- oder Wintergetreide gesät hat. Ist nun während der Arbeitszeit das Wetter gut gewesen, so sieht der Bauer mit Zuversicht einer reichlichen Ernte entgegen. Um jedoch seiner Sache noch gewisser zu werden, bittet er, wenn die Saat üppig aufsprosst, an manchen Orten den Popen um einen Gottesdienst auf dem Felde, und, nachdem er ihn zu Mittag bewirthet, ersucht er ihn sich (mit sammt seiner Begleitung) von den Frauen in der grünen Saat herumwälzen zu lassen (Reinsberg-Düringsfeld. Nationalzeitung 1873 no. 527).

gehenden Vermählung eines mythischen die Vegetation erzeugenden Paares dramatisch nachbildeten, und dass das Umherwälzen auf dem Acker wahrscheinlich die Segnungen dieses Eheschlusses dem Erdreich mittheilen sollte.

Eine sehr merkwürdige Analogie zu den nordeuropäischen Vorstellungen und Bräuchen von der Kornmutter gewähren die ausserhalb jeder historischen Verwandtschaft stehenden Erntesitten der Ureinwohner von Peru. Diese waren überzeugt, dass die Nutzpflanzen von einem göttlichen Wesen (Huaca) belebt seien, welches das Wachsthum derselben bewirke. Es hiess je nach der Fruchtart Zara-mama (Maismutter), Quinoa-mama (Quinoamutter), Coca-mama (Cocamutter),[1] Axo-mama (Kartoffelmutter) oder Papa-mama (Kartoffelmutter, von spanisch papa Kartoffel). Sie brachten dieses göttliche Wesen zur Darstellung, indem sie aus Maisähren bezw. aus den Blättern der Quinoa- oder Cocapflanze eine menschenähnliche weibliche Figur verfertigten, bekleideten und verehrten. Daneben gab es noch andere Darstellungen, aus steinernen Nachbildungen der Pflanze, die als Conopas (d. i. Penaten) in den Häusern aufbewahrt wurden (Zarap-conopas d. i. Maisconopen, Papap-conopas d. i. Kartoffelconopen), oder aus auffallend gestalteten Exemplaren der Pflanze selbst bestehend. Ein sehr zuverlässiges Zeugniss gewähren die Resultate der in der Mitte des 17. Jahrhunderts im Erzbisthum Lima angestellten Kirchenvisitationen, welche niedergelegt sind in der Schrift: 'Carta pastoral de exortacion e instruccion contra las idolatrias de los Indios del arçobispado de Lima. Por el illustrissimo Señor Doctor Don Pedro de Villagomez, Arzobispo de Lima a sus visitadores de las idolatrias, y a sus vicarios, y curas de las doctrinas de Indios. Lima Año de 1649.' Aus diesem seltenen Werke hat Herr J. J. v. Tschudi die grosse Güte gehabt,

[1] Zara, der Mais, die eigentliche Brodfrucht, das Hauptnahrungsmittel. Quinóa, ein hirseähnliches Getreide, woraus das Getränk Chicha bereitet wird. Coca, Hunger- und Durststrauch, dient ebenfalls zur Bereitung von Chicha, zu allerlei Heilmitteln; seine Blätter mit der Asche der Quinóa vermischt wurden von den Indianern gekaut.

mir fol. 40 § 23 in wortgetreuer Uebersetzung mitzutheilen: 'Zaramamas gibt es drei Arten. Die erste ist wie eine Puppe (muñeca) aus Maiskolben, bekleidet wie ein Weib mit seinem Anaco,[1] seiner Lliclla[2] und seinem silbernen Topos;[3] und sie (die Indianer) glauben, *dass sie als Mutter die Eigenschaft* (virtud) *habe, vielen Mais zu erzeugen und zu gebären.*[4] Die zweiten sind wie Maiskolben gearbeitete Steine, und diese pflegen sie häufig als Conopas in ihren Häusern zu haben. Die dritten sind einzelne fruchtbare Maisstengel, welche mit der Fruchtbarkeit der Erde viele und grosse Kolben geben, oder wenn zwei Kolben zusammen herauswachsen, und diese sind die hauptsächlichsten Záramamas.[5] Diese nennen sie auch Huantayzara oder A[y]rihuayzara.[6] Diese dritte Art verehren sie nicht als Huaca oder Conopa, sondern halten sie nur abergläubisch für eine heilige Sache, und indem sie diese Stengel mit vielen Maiskolben an Weidenäste hängen, tanzen sie mit

[1] Wollentuch als Bekleidungsstück der Indianerinnen.

[2] Eine Art Ueberwurf.

[3] Grosse, fast löffelförmige Nadeln zum Zusammenhalten der Lliclla.

[4] [Sie haben auch in dieser Weise Cocamamas für das Wachsthum der Coca].

[5] [und sie verehren sie so wie Mütter des Mais].

[6] Halme, welche zwei Kornähren tragen, steckt man hinters Crucifix, und dann wird die Ernte viel ausgiebiger (Pusterthal. Zingerle Sitten, Bräuche u. Mein. d. Tirol. Volkes. Innsbr. 1871. S. 100 n. 856). Wer eine Doppelähre findet, wird heirathen, hat Glück (Rgbz. Gumbinnen). In Russland (Kr. Lepel Gouv. Mohilew [Witebsk ?]) werden alle während der Ernte gefundenen Kornstengel mit Zwillingsähren (ein solcher heisst sporysch) in den aus Halmen der letzten Garbe am Ernteschluss verfertigten und dem Gutsherrn feierlich überreichten Kranz hineingebunden, bei dessen Einbringung besondere 'Sporyschlieder' (sporyschowija) gesungen werden. In diesen gedeiht die Zwillingsähre zu voller mythischer Personification im Sinne des Korndämons:

Komm, Sporysch, zu mir in den Hof,
Zu mir in den Hof, an den geglätteten Tisch,
Meine Tische sind gedeckt,
Die Kelche mit Wein gefüllt.
Setze dich, Sporysch, in den Hauptwinkel,
In den Hauptwinkel, den vergoldeten,
Trinke, Sporysch, grünen Wein u. s. w.

ihnen den Tanz, den sie A[y]rigua nennen, und nachdem sie getanzt haben, verbrennen sie sie und opfern dem Libiac (Blitz), damit er ihnen eine gute Ernte gebe. Mit dem nämlichen Aberglauben heben sie auch die Maiskolben auf, die vielfarbig sind, und nennen sie [welche sie nennen] Micsazara oder Mantayzara oder Collauzara, und andere, welche sie Piruazara nennen, sind solche Kolben [welches andere Kolben sind], bei denen die Körner nicht geradlinig aufsteigen, sondern schneckenförmig (haciendo caracol).[1] Diese Micsazara oder Piruazara legen sie abergläubisch auf die Maishaufen und in die Piruas (Scheunen, Getreideböden), damit sie sie beschützen [beschütze]. § 24. Den nämlichen Aberglauben haben sie mit denen, die sie Axomamas nennen, welche sind, wenn einige Kartoffeln zusammen gewachsen sind, und sie heben sie auf, damit sie eine gute Ernte haben.'[2] Das 58. Cap. der 'Carta pastoral' enthält die auf Grund früherer Erfahrungen abgefassten Fragen, welche die visitadores de las idolatrias den Indianern vorlegen sollten. Da findet sich Frage VIII: Si tienen Cocamama, ò Zaramama? Frage XXII: Que Conopa ò Chanca tiene? (que es su dios penate) y si es Micuy Conopa, ò Zarapconopa, ò Llamaconopa? si es Conopa del maiz, ò del ganado? etc. Die Angaben der 'Carta pastoral' finden Bestätigung durch den Jesuiten Pedro José de Arriaga, der vom Februar 1617 bis Juli 1618 die Provinzen des Erzbisthums Peru in höherem Auftrage visitirte und seine Beobachtungen und Erfolge in dem Büchlein 'Extirpacion de la idolatria de los Indios del Peru. Lima 1621' zur öffentlichen Kenntniss brachte. Er zerstörte u. a. in den 18 Monaten seiner Wirksamkeit 45 mamazaras,[3] wohl der zweiten Art.[4] Vor Arriaga gibt bereits

---

[1] Noch heute weihen die peruanischen Indianer Maisähren von verschiedenen oder fremdartigen Farben den Heiligen und hängen sie in den Nischen auf.

[2] Vergl. auch Rivero y Tschudi Antigüedades Peruanas. Viena 1851. S. 169.

[3] Vergl. Rivero y Tschudi S. 147.

[4] Uebrigens ging der Name zaramama auch auf gewisse heilige Thongefässe mit Darstellungen von Maiskolben über, welche u. a. zur Aufbewahrung des Tranks (Chicha) neben den Mumien dienten. Besprechung und Abbildungen solcher Vasen bei Rivero y Tschudi a. a. O. 169. 227. 229. 318. 320 und Atlas lámina XII. XXI.

der Jesuit Jos. Acosta in seiner 'Historia natural y moral de las Indias. Seuilla Año de 1590.' Buch 5, Kap. 27, S. 378 nach mündlichen Notizen über die ländlichen Sitten seiner Umgebung eine höchst merkwürdige Variante der vorstehenden Gebräuche. Sein Bericht scheint jedoch auf irgend eine Weise, sei es durch Missverständnisse des Autors, sei es durch Abschreiberirrthümer verderbt: 'Der sechste Monat heisst Hatuncuzqui Aymoray und entspricht dem Mai.[1] — Auch wurden geopfert andere hundert Hammel von allen Farben. In diesem Monat, in welchem der Mais vom Ackerbeet zum Hause gebracht wird, wird das bis auf den heutigen Tag unter den Indianern sehr gebräuchliche Fest gefeiert, welches sie Aymoray nennen. Dieses Fest findet statt, wenn man von der Chàcra[2] oder dem Felde (heredad) zu seinem Hause kommt, indem man gewisse Lieder singt, in denen sie bitten, dass recht ausdauern möge der Mais... welche sie nennen Mamacora;[3] indem man von seiner Chacra einen gewissen Theil des an Grösse am meisten ausgezeichneten Wälschkorns nimmt, und es in eine kleine Scheune (troxe pequeña) legt, die sie Pirua[1] nennen, dabei mit gewissen Ceremonien während dreier Nächte Wache hält. Und diesen Mais thun sie in die prächtigsten Wollstoffe (las mantas mas ricas) hinein, die sie haben. Und sobald er (der Mais) verhüllt und geschmückt ist, beten sie jene Pirua an und halten sie in grosser Verehrung und sagen, das sei die Mutter des Maiskorns[5] ihrer Chacra, und durch sie sei vorhanden und werde erhalten der Mais. Und in diesem Monat halten sie ein

---

[1] Aymoray (aymuray) Verbalsubst. von aymura Getreide aufspeichern, also das Aufspeichern des Getreides, sodann der Monat, in dem dies geschah, endlich die damit verbundenen Feste.

[2] Chacra Garten, kleines Landgut, auf dem Obstbäume und besonders Mais gepflanzt werden.

[3] Mama cora, Mutter des Unkrauts, von cora das Unkraut. Vergl. cora verb. entmannen, castriren, verstümmeln.

[4] Pirhua eine Art Scheune aus Rohr mit Lehm beworfen; ein Vorrathsspeicher für Mais.

[5] Madre del mayz, also im Quichua Mamazara, Zaramama.

privates Opfer, und die Zauberer fragen die Pirua, ob sie Kraft habe für das kommende Jahr. Und wenn sie antwortet 'nein', so bringen sie es, um es zu verbrennen, auf dasselbe Feld (chàcra) mit demjenigen Gepränge, welches in jedes Kräften steht, und machen eine andere Pirua mit denselben Ceremonien, indem man sagt, dass sie sie erneuern, damit nicht zu Grunde gehe der Same des Mais. Und wenn sie (die Pirua) antwortet, dass sie Kraft habe, um weiter zu dauern, so verwahren sie sie bis zum anderen Jahr. Dieser alberne Gebrauch hat sich bis auf diesen Tag erhalten, und es ist unter den Indianern sehr gewöhnlich diese Piruas zu machen und das Fest Aymoray zu veranstalten.'[1]

Da man auf keinen Fall dem Unkraut (Cora) Dauer gewünscht hat, muss in Acostas Bericht ein Fehler stecken, entweder eine falsche Auffassung der Aussagen seiner Gewährsmänner, oder eine Verstümmelung seines Contextes durch Fortlassung einiger Zeilen von Seiten des Copisten oder Setzers. Die Gesänge enthielten augenscheinlich das Gebet, dass die

---

[1] El sexto mes se llama Hatuncùzqui Amoràу, que responde a Mayo, tambiẽ se sacrificauan otros cien carneros de todos colores. En esta luna y mes, que es quando se trae el mayz de la era a casa, se hazia la fiesta, que oy dia es muy usada entre los Indios que llamã Aymoràу: Esta fiesta se haze viniendo desde la Chàcra o heredad a su casa, diziendo ciertos cãtares, en q̃ ruegan que dure mucho el mayz, la qual llaman Mamacòra, tomando de su Chàcra cierta parte de mayz mas señalado en quantidad, y poniendola en una troxe pequeña, q̃ llaman Pìrua con ciertas ceremonias, velando en tres noches, y este mayz meten en las mantas mas ricas que tienen, y desque està tapado y adereçado, adoran esta Pìrua y la tienen en gran veneracion, y dizen que es madre del mayz de su Chàcra, y que con esto (dadurch) se da, y se conserua el mayz. Y por este mes hazen un sacrificio particular, y los hechizeros preguntan a la Pìrua, si tiene fuerça para el año que viene? y si responde que no, lo lleuan a quemar a la misma Chàcra, con la solẽnidad que cada vno puede, y hazẽ otra Pìrua cõ las mismas ceremonias diziendo, q̃ la renueuan para q̃ no perezca la simiente del mayz: y sí responde que tiene fuerça para durar mas, la dexan hasta otro año: Esta impertinencia dura hasta oy dia, y es muy commun entre Indios tener estas Pìruas, y hazer la fiesta del Aymoràу.

Mamazara (Maismutter) dauern, die Mamacora (Unkrautmutter) zu Grunde gehen möge. Uebrigens scheint auch der Fortgang der Darstellung zu erweisen, dass Acosta keine klare Anschauung von den mitgetheilten Thatsachen hatte. Denn, wenn ich ihn recht verstehe, so war der Hergang des Festes der folgende. Einige der schönsten und vollsten Maiskolben wurden beim Ernteschluss in die zu diesem Zwecke verfertigte Miniaturnachbildung einer *Scheune* (Pirua) gelegt und mit Wollenstoffen zu einer Puppe ausgeschmückt, welche den Namen 'Mutter des Mais' (Mamazara) erhielt.[1]

---

[1] Eine gewisse Analogie gewähren einige deutsche Erntesitten. In Mitteldeutschland lässt man nämlich mehrfach bei der Ernte die letzten Halme auf dem Felde stehen, bindet sie oben an den Aehren zusammen, füllt die unteren Zwischenräume mit Blumen, Aehren oder Steinen (als Symbolen für die Schwere der künftigen Frucht), worauf sämmtliche Erntearbeiter darüber weg springen müssen, ohne mit den Füssen anzustossen, oder rund umher tanzen. Man nennt diesen Kornbüschel '*Scheune*' und den Brauch 'eine Scheune bauen' (Altenburg, vergl. Archiv des henneb. Vereins II 91. Grimm Myth.[4] 209 Anm. 1), 'über die Scheune springen' (Kr. Salzwedel, Kr. Querfurt, Kr. Merseburg), 'über Schainischen springen', 'über Schinnichen springen' (Tilleda Kr. Sangerhausen, Buttstädt bei Weimar), 'ein Schainichen machen' (ebendas., vergl. Kuhn Nordd. Sag. S. 395. 396). Ist im Jahre viel gewachsen, so wird die 'Scheune' voll gemacht; ist wenig gewachsen, wird wenig hineingethan (Steigra Kr. Querfurt). Man pflegt den Wunsch, die Hoffnung oder die feste Erwartung auszusprechen, wie dieses Scheunchen gefüllt sei, möge oder werde der Kornspeicher voll werden (Stössen bei Naumburg a. Saale; Kr. Weissenfels). In Priebus Kr. Sagan Rgbz. Liegnitz heisst das in Rede stehende Scheunchen Pieterscheune, bei Weissenfels Mirtenscheune (Mîrtenscheune), d. i. Peterscheune und Martinscheune. Zu diesen Namen vergl. das Peterbült im Saterlande (Kuhn Nordd. Sag. S. 395 n. 99); sie dürfen nicht auf die unter der Maske von Heiligen verhüllten Götter Donar und Wodan bezogen werden, wie hinsichtlich des Peterbült Kuhn, J. W. Wolf und H. Pfannenschmid gethan haben, sondern sind unzweifelhaft vermöge einer im einzelnen noch nicht ganz aufgehellten Ideenverbindung von den Kalenderheiligen des 29. Juni (Ernteanfang) und 11. November (Erntedankfest) abgeleitet. Zu Hollfeld in Oberfranken hiess das Scheunchen des St. Mäha Städelein. Die Schnitter wurden von den Alten

Die Frage des Zauberers war dann nicht sowohl an die Pirua als an die darin im Bilde befindliche Maismutter gerichtet; glaubte er nun aus irgend welchen Zeichen entnehmen zu müssen, dass diese nicht die Kraft habe, das nächste Jahr zu erleben, so wurde eine neue, vermeintlich lebensfähigere Mamazara gesucht, sodann mit einer Scheune (Pirua) überdacht und zu einem Gegenstande der Anbetung gestempelt.

In zwei ganz entgegengesetzten Regionen des Erdballs (Nordeuropa und Südamerika) sehen wir also aus gleichen psychischen Antrieben den Namen und Begriff der Kornmutter (bezw. Maismutter) in wunderbar ähnlicher, ja mehrfach genau übereinstimmender Weise erzeugt. Diese Analogien erweisen unzweifelhaft die aus sprachlichen Gründen empfehlenswerthe Deutung des Namens Demeter als 'Speltmutter' auch sachlich als annehmbar. Prüfen wir diese Hypothese in ihren Einzelheiten, so ergeben sich nicht wenige Uebereinstimmungen zwischen der Demetermythologie und dem Bilde, welches die nordeuropäischen und peruanischen Ueberlieferungen von der Kornmutter entwerfen. Bei der

---

ermahnt: 'Seid nicht so geizig, lasst dem heiligen St. Mäha (o. S. 28. 338) auch was stehen und macht ihm sein Städelein (Stadel, Kornspeicher) voll' (Panzer Beitr. II 216 n. 394. 217 n. 395. J. Grimm Myth.[4] III S. 209 N. z. S. 600 missverstanden; die an letzterem Ort S. 59 N. z. S. 130 mitgetheilte angebliche Variante aus Beilngries macht auf mich den Eindruck einer Fälschung). Ganz analog ist das Hüttchen aus Flachsstengeln, das man beim Flachsjäten dem Holzfräulein verfertigt (BK. 77. Schönwerth Aus der Oberpfalz II 369 ff.). Es geht also der Sinn der vorstehenden Sitten darauf hinaus, dass dem Korndämon (dem St. Mäher, dem Holzfräulein u. s. w) zur Ueberwinterung des Antheils an der Ernte, den der Mensch ihm übrig lässt (o. S. 338), und zu seinem eigenen Aufenthalt von Halmen eine kleine Scheune oder Hütte gebaut wird. Jener Antheil, der in Gestalt einiger Aehren in das Scheunchen hineingelegt wird, ist zugleich der Grundstock oder der Stamm, aus welchem die Vegetation des nächsten Jahres sich erneuern soll. Wer sieht nun nicht sowohl in der Idee als in der Ausführung bei aller Selbständigkeit eine grosse Aehnlichkeit mit dem peruanischen Brauche, dem Bildniss der Maismutter selbst ein Scheunchen als Aufenthaltsort zu bereiten?

Vergleichung darf nicht ausser Acht bleiben, dass Demeter eine im Nationalbewusstsein lebendige hohe und grosse Göttin, die Kornmutter ein nur im Aberglauben abseits der herrschenden Religion fortdauernder Dämon ist. Und auch dies erheischt Berücksichtigung, dass in den Ueberlieferungen von der nordeuropäischen Kornmutter die Bildungen zweier Entwicklungsstufen unterschieden werden müssen. Die Mehrzahl zeigt das mythische Wesen noch ganz mit seinem Leben an das Leben der Natur gebunden; es ist die Psyche der Culturpflanzen zunächst auf einem bestimmten Grundstück, sodann in der ganzen Landschaft, während eine kleinere Anzahl von Ueberlieferungen einen vorgerückten Standpunct verräth, nach welchem die Kornmutter zu des Fruchtsegens Geberin, Schöpferin oder Gebärerin geworden ist und mit einer Ehrfurcht, welche göttlicher Verehrung nahe kommt, begrüsst wird. Mit den Traditionen dieser letzteren Art kommt dasjenige, was der Grieche von seiner Demeter aussagt, in so hohem Grade überein, dass der Schluss berechtigt erscheint, auch die Vorstufen seien analog gewesen. Ist das richtig, so gewinnt man an der peruanischen Maismutter u. s. w. und der nordeuropäischen Kornmutter, wie dieselbe in der Mehrzahl der Ueberlieferungen auftritt, eine ziemlich zutreffende Anschauung davon, wie Demeter in ihrer vorhistorischen Gestalt aussah, während alsdann die Kornmutter in ihrem mehr vorgeschrittenen, durch die Minderzahl der Traditionen vertretenen Typus denjenigen Zustand vergegenwärtigt, in welchem Demeter sich befand, als sie den Uebergang vom Korndämon zur Getreidegöttin machte.

Wie die Kornmutter im Winde über das Korn geht (o. S. 296), wandelt Demeter mit purpurschimmernden Füssen über das Aehrenfeld (o. S. 236. 237). Die Kornmutter läuft so schnell wie ein Ross oder sie jagt zu Ross durch den Saatacker (o. S. 301 ff.); damit vergleicht sich — falls weitere Untersuchung die o. S. 262 ff. vorgetragene Auffassung bewährt — dass Demeter in ein Ross verwandelt mit Poseidon Hippios buhlt. Der Anhauch der Kornmutter bringt Geschwulst oder Tod (o. S. 310), derjenige der Demeter Irrsinn (o. S. 237).

Demeter ist Spenderin der Brodfrucht, macht das Getreide wachsen; wenn sie zürnt, geht die Saat nicht auf (o. S. 225. 249. 265). Die Kornmutter gibt reichliche Frucht (o. S. 310 ff.), hütet das spriessende Getreide (o. S. 311. 338), dörrt dem ihr verhassten Manne das Feld aus (o. S. 310 ff.). Durch die peruanische Mamazara 'hat der Mais Entstehen und Bestehen' (o. S. 343. 345). Wie Demeter als Geberin des Getreides zur Vorsteherin und Theilnehmerin aller Arbeiten des Landmanns geworden ist (o. S. 228 ff.), ward auch die Kornmutter zur Sichelfrau, Drescherin u. s. w. (o. S. 338).

In der Gestalt sowohl der Demeter wie der Kornmutter (goldenes Haar o. S. 234, eiserne, theergefüllte Brüste o. S. 303. 307) spiegeln sich Zustände des im Wachsthum begriffenen Kornes ab. In der bildlichen Darstellung finden sich bei beiden aus gleichen Ursachen die nämlichen Elemente ein. Der Demeter gab man Aehren und Mohn in die Hand (o. S. 235), sie trägt zuweilen eine Sichel (o. S. 229). Dazu vergl. die Darstellung der Harvest-queen mit Garbe und Sichel (o. S. 338), der Kornmutter mit Klatschrose und Feldmohn (o. S. 303). Wie Demeter zur σεμνή, ποτνία, μεγάλη θεός, wird das Kornweib zur 'grossen Mutter' (o. S. 319), man ehrt sie mit Küssen (o. S. 339) und Niederfall (o. S. 339). Genau derselbe Gedanke, welcher in der Buhlschaft der Demeter mit Jasion in den Furchen des Ackers sich ausspricht (o. S. 238 ff.) liegt der Auffassung der Kornmutter als 'die grosse Hure' (o. S. 322) und dem o. S. 340 ff. besprochenen symbolischen Vermählungsbrauch auf dem Saatfelde zu Grunde.

KAPITEL VI.[1]

KIND UND KORN.

Derselbe psychische Vorgang, auf welchem so viele Stücke des Baumcultus beruhen, ist auch der erste Keim des Demeter-Mythus gewesen, ich meine der Vergleich des Pflanzenlebens mit dem Menschenleben. Nicht allein das Aufwachsen, Blühen und Verwelken des Baumes ist frühzeitig mit den Zuständen und Entwickelungsphasen der Thiere und Menschen in Parallelismus gestellt; vielleicht noch deutlicher tritt in der Sprache und Sitte der Völker eine gleichgeartete Ideenverknüpfung zwischen Getreidepflanze und Mensch hervor. Von den beiden Gliedern des Gleichnisses kann bald das eine bald das andere zur Hauptsache gemacht, die Pflanze kann im Spiegel des Menschenlebens, oder umgekehrt das Menschenleben im Spiegel der Pflanze betrachtet werden.

Sehr lebendig prägt sich die Anschauung einer Aehnlichkeit der Getreidepflanze mit dem Wachsthum des Menschen in der hebräischen Sprache aus, indem sie dieselben Ausdrücke für die Befruchtung des Feldes und des Weibes, für Ackerfrucht und Nachkommenschaft verwendet.[2] Dieselbe

[1] [Ursprünglich als Einleitung zu Kapitel V gedacht.]

[2] Vergl. z. B. sara säen, das Feld besäen 1 Mos. 47, 23. 2 Mos. 23, 10; Niph. befruchtet werden, vom Weibe, 4 Mos. 5, 28; Hiph. Frucht hervorbringen, vom Weibe, 3 Mos. 12, 2. — sera Same von Pflanzen 1 Mos. 1, 11. 12. Saat, Getreide Hiob 39, 12. Saatfeld 1 Sam. 8, 15.

Erscheinung begegnet in Indien. Bei der Ankunft des Brautzuges im Hause des Bräutigams wurde gesagt: 'Als Fruchtfeld kam hierher das Weib, als beseeltes. Säet in sie, Männer, jetzt euren Samen. Sie zeuge euch Kinder.[1] Auch dem Griechen war diese Metapher geläufig, das Weib fasste man bildlich als Fruchtfeld, das Zeugen als Pflügung, die Kinder als Früchte. In den attischen Eheverträgen wurde der Zweck der Verbindung in der herkömmlichen Formel ausgesprochen *ἐπὶ παίδων γνησίων ἀρότῳ*, ein unvermähltes Weib hiess *γυνὴ ἀνήροτος* Luc. Lexiph. 19. Hesiod (O. et D. 736) gebraucht von der Zeugung den Ausdruck *σπερμαίνειν γενεήν*. Mit Vorliebe bedienen sich die Tragiker dieses Bildes, z. B.: *μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίᾳ*. Eurip. Phoen. 18. *τὴν τεκοῦσαν ἤροσεν, ὅθεν περ αὐτὸς ἐσπάρη*. Soph. Oed. R. 1497. Viele weitere Beispiele sammelte Preller Dem. u. Perseph. S. 354 ff. Diese Anschauungen spiegeln sich auch in der Traumdeutung, s. Artemidor. Oneirocrit. I 51. S. 48 Hercher: *Γεωργεῖν ἢ σπείρειν ἢ φυτεύειν ἢ ἀροτριᾶν ἀγαθὸν τοῖς γῆμαι προῃρημένοις καὶ τοῖς ἄπασιν. ἄρουρα μὲν γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ γυνή, σπέρματα δὲ καὶ φυτὰ οἱ παῖδες, πυροὶ μὲν υἱοί, κριθαὶ δὲ θυγατέρες, ὄσπρια δὲ τὰ ἐξαμβλώματα.* Vergl. V 63. 84: *οἱ μὲν γὰρ ἀστάχυες τὸν παῖδα ἐσήμαινον.*

Ich beabsichtige nicht, den angeknüpften Faden durch die Sprache noch anderer Völker weiter fortzuführen, obgleich mannigfacher Stoff sich darböte,[2] sondern will zunächst

---

semen virile 3 Mos. 15, 16. Kinder, Nachkommen 1 Sam. 1, 11. Geschlecht, Stamm 2 Kön. 11, 1. — parach sprossen, blühen, öfter vom blühenden Zustande eines Menschen oder Volkes Jes. 27, 6. Ps. 92, 8. 13. — peri Frucht von Bäumen, Erdfrüchten, Getreide, Saat: peri arez des Landes Frucht 4 Mos. 13, 20. 5 Mos. 7, 13. Leibesfrucht 1 Mos. 30, 2. 5 Mos. 7, 13. Nachkommenschaft Ps. 21, 11. 5 Mos. 28, 11. — parah fruchtbar sein, von Pflanzen, Thieren und Menschen 1 Mos. 1, 22. — zeezaim Sprösslinge aus der Erde und Nachkommen eines Menschen Jes. 34, 1, vergl. Jes. 61, 9.

[1] Ath. Veda XIV 2, 14. Weber Ind. Stud. V 205, vergl. BK. 560.

[2] So wird lett. brist schwellen, quellen, reifen sowohl vom Reifen des Getreides als von der Schwangerschaft der Frauen gebraucht, lit. pilnas, voll, von der Aehre und dem mit Mutterhoffnung

darauf hindeuten, wie die Phantasie der Dichter solche sprachlichen Metaphern zu sinnreicher Parallelisirung der menschlichen Geburt oder des Todes mit dem Reifen der Kornfrucht in ausgeführteren Gleichnissen weiterspinnt, je nachdem das Altwerden und Welken der Halme oder das Hervorgehen der neuen Körner den Ausgangspunct bildet. So der Dichter des Hiob 5, 26: 'Und wirst im Alter zu Grabe kommen, wie Garben eingeführet werden zu seiner Zeit.' Dagegen vergleiche man die schönen Verse Th. Storms:[1]

Klingt im Wind ein Wiegenlied,
Sonne warm hernieder sieht,
Seine Aehren senkt das Korn,
Rothe Beere schwillt am Dorn,
Schwer von Segen ist die Flur —
Junge Frau, was sinnst du nur?

Denselben Gedanken enthält ein neugriechisches Volkslied:

Ein Judenmädchen mähte Korn, hoch war das Mädchen schwanger;
Zu Zeiten, Zeiten mäht sie ab, zu Zeiten aber kreisst sie.
Auf eine Garbe lehnt sie sich, gebiert ein goldnes Knäblein.[2]

gesegneten Weibe. Im Deutschen steht goth. keinan keian, ahd. kînan, nhd. keimen zu kind; goth. lauths, eigentlich Schössling, von liudan, ahd. liutan, alts. liodan, ags. leódan wachsen, wird Bezeichnung des Mannes (ags. leód Mann, goth. jugga-lauths Jüngling) und des Volks (altn. lýðr, lióðr, ags. leód, alts. liud, ahd. liut), wie lat. adolescens u. s. w.

[1] Th. Storm, Hausbuch aus deutschen Dichtern seit Claudius. 1878. S. 557. S. a. Achim v. Arnim in den Kronenwächtern (Werke III 249). Die Braut singt:

Goldne Wiegen schwingen
Und die Mücken singen.
Blumen sind die Wiegen,
Kindlein drinnen liegen.
Auf und nieder geht der Wind,
Geht sich warm und geht gelind.

Wie viel Kinder wiegen?
Wie viel soll ich kriegen?
Eins und zwei und dreie,
Und ich zähl' aufs neue.
Auf und nieder geht der Wind,
Und ich weine wie ein Kind.

[2] Firmenich *Τραγούδια Ρωμαικα*. Berlin 1840. S. 63.

In wie hohes Alterthum dieser Kreis von Anschauungen hinaufreicht, lässt sich am besten aus gewissen Hochzeits- und Kindbettsgebräuchen ermessen, in denen dieselben in sinnlichen Formen ausgeprägt bis zur Annahme eines Causalzusammenhangs zwischen vegetabilischer und animalischer Geburt erstarkten. Bei der Vermählungsfeier wurden nämlich die Brautleute mit Getreide beschüttet, oder darauf gebettet. Schon an einem der nächsten Tage vor der Heimführung begoss der indische Brautwerber die Braut mit Wasser aus Gefässen, in denen sich Heilkräuter und ausgezeichnete Früchte befanden. Nach der Vivâhapaddhati überreichte der Vater beiden Brautleuten je sieben Betelnüsse (Pûgafrüchte) mit einem Spruch, worin er die durch die Früchte bewirkte Anhänglichkeit der Frau an den Gatten aussprach; die Brüder der Braut und das Gesinde erhielten sieben Betelnüsse. Während Braut und Bräutigam mit dem Gesichte nach Osten gewendet ins Haus traten, *streute ein Verwandter aus einem Worfelgefässe Reis auf sein oder ihr Haupt.* Der Bräutigam geht mit einem Gefäss mit Früchten und geweihtem Wasser ins Haus des Schwiegervaters, wird hier besprengt und erhält von der Braut Betelnuss, Sandel und Opferschnur. Die Schwiegermutter aber verfügt sich sodann ins Haus des Bräutigams, dieser wird besprengt, und die Brüder des Mädchens geben ihm Kokusnüsse.[1] Bei der eigentlichen Hochzeit badeten die nächsten Verwandten die Braut mit Abkochungen von Glycyrrhiza glabra, Gerstenkörnern und Bohnen und begossen sie unter Anrufung des Liebesgottes an Haupt und Körper mit einem vorzüglichen Getränk, zuletzt den Schoss.[2] Bei der Ankunft in der neuen Heimath und vor dem Eintritt in das Haus überreichte die Neuvermählte dem Gatten Früchte in die zusammengelegten Hände und liess von den Brahmanen die Wünsche, dass es ein gesegneter Tag sein möge, recitiren. Sie ward dadurch knabenerzeugend.[3] Bei den Ebräern wurden

[1] Weber Ind. Stud. V 294. 298 ff.
[2] a. a. O. 304 ff.
[3] a. a. O. 346.

die jungen Eheleute, nachdem sie die Einsegnung empfangen, von den Eltern mit mehreren Handvoll *Getreide bestreut*, indem diese die Worte der Genesis ausriefen: 'Seid fruchtbar und mehret euch'. Diese Sitte ist noch vielfach erhalten, z. B. bei den Juden in Marokko, Frankreich, sowie am Niederrhein.[1] Der Baldachin über dem Brautpaar war mit Aehren geschmückt. Vor dem Brautpaar her warf man, wenn es Sommer war (in der Regenzeit durfte es nicht geschehen), geröstete d. h. grüne, noch milchige Aehren, welche im Ofen gedörrt waren, unter die Kinder aus. Das gilt jedoch nur von solchen Eheschliessungen, bei denen die Braut noch Jungfrau war, die Ausstreuung unterblieb, wenn dieselbe schon früher in einer anderen Ehe gelebt hatte.[2] Bei der Scheidung diente das Zeugniss über Auswerfung solcher Aehren zum Beweis jungfräulicher Verheirathung.[3] Am lebendigsten hat sich sodann der Brauch bei den Völkern slavischen und lettischen Stammes erhalten. Bei den Grossrussen wird das Ehebett des jungen Paares mit grosser Feierlichkeit aus vierzig Garben von Roggen aufgebaut, über die man das Betttuch spreitet. Rings umher stellt man Tonnen voll Weizen und Gerste auf, in welche man Nachts die Hochzeitsfackeln steckt. Im Kasanschen Gouvernement wird nach der Trauung das junge Ehepaar von den Eltern des Bräutigams auf einem Teppich knieend gesegnet, und die Mutter streut der jungen Frau Hopfen auf den Kopf. In Moskau setzte man vor die Braut, während

---

[1] Heirathen und Hochzeiten aller Völker der Erde. Leipzig o. J. S. 66. Mündlich. — Buxtorf Synagoga Judaica. Basel 1643. S. 599. J. F. Schröder Satzungen u. Gebräuche des Judenthums. Bremen 1851. S. 473.

[2] Talmud Tract. Berachot 50, 2. Semachot cap. 8. Raschi (lebte 1040—1105) sagt im Commentar zum Talmud (Kethubot 8a), man habe während der ersten Wochen des neuen Ehestandes zur Anspielung auf Bräutigam und Braut Gerste in einen Blumentopf gesät, um anzudeuten: Seid fruchtbar und wachset.

[3] Kethuvoth fol. XV S. 2 nach Rabbi Jochanan Ben Beroka (um 430 n. Chr.).

sie zur Trauung geschmückt wurde, eine grosse Silberschale mit Hafer, Gerste, Hopfen, Taffet- und Atlasfleckchen, alles durcheinander, gefüllt, woraus sie die männliche Gesellschaft nach Beendigung des Haarflechtens bestreute, nachdem dieselbe von den jungen Mädchen wiederholt mit Hopfen beworfen war. Während der Beglückwünschung nach geschehener Trauung warfen dann die anwesenden Frauen Haferkörner über die Neuvermählten hin.[1] Noch andere Landschaften vervollständigen die nach der Trauung erfolgende Beschüttung des jungen Paars, indem sie zum Hafer auch Gersten- und Roggenkörner hinzunehmen.[2] In Polen führte man die junge Frau nach der kirchlichen Einsegnung dreimal um den Kamin im Hause ihres Mannes, wusch ihr die Füsse, bestrich ihr nach Besprengung des Brautbetts den Mund mit Honig und verband ihr die Augen mit einem Schleier. In diesem Zustande führte man sie an alle Thüren des Hauses. Bei jeder musste sie mit dem rechten Fusse auftreten, wobei man Heu, Gerste, Korn, gemischt mit Erbsen, Bohnen und Linsen ausstreute und ihr sodann die Binde wieder herabnahm.[3] Im Krakauischen bewirft bei der Rückkehr von der Trauung der Hausherr das Brautpaar und sein ganzes Gefolge mit Hafer, den man eifrig aufliest, um ihn später auszusäen.[4] In Masuren werfen die Brautjungfern während der Fahrt der Braut zum Hause des jungen Gatten einen guten Vorrath zerschnittener Fladen auf die Strasse. Nähert man sich nun dem Hause, so werfen die Platzmeister einen mit allerlei Getreide und sonstigen Victualien gefüllten Topf dem heranrollenden Brautwagen entgegen an ein Rad desselben.[5] In der Ukraine küsst die kleinrussische Schwiegermutter den die Braut abholenden Schwiegersohn und überreicht ihm ein Gefäss mit Wasser und Hafer-

[1] Heirathen u. s. w. S. 34. Reinsberg-Düringsfeld Hochzeitsbuch S. 27. 28. 29. 30.

[2] Afanasieff Poetische Naturanschauungen der Russen II 178.

[3] Heirathen u. s. w. S. 87.

[4] Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 209.

[5] Töppen Aberglauben aus Masuren. Königsberg 1867. S. 76. 82.

körnern, womit er seinen Stock begiesst. Kommen die Brautleute im Hause des Bräutigams an, so gehen dessen Eltern dem Paar bis an die Thür entgegen, der Vater trägt Brod und Salz in der Hand, die Mutter Getreidekörner im Rock. Die Brautleute verneigen sich vor den Eltern, und der Vater schlägt sie mit dem Brod an den Kopf, die Mutter streut der Braut die Körner über die Schulter.[1] Auch stecken bei den Kleinrussen über dem Platze, auf welchem das Brautpaar zu Tische sitzt, einige Handvoll Kornähren in der Wand.[2] In Serbien wird die Braut im Hause des Bräutigams von der Bräutigamsmutter empfangen, die ihr aus einem Löffel mit Honig dreimal zu kosten gibt und ihr ein kleines Kind hinaufreicht, das sie dreimal küssen muss, und eine Schüssel mit Weizenkörnern, die sie nach allen Seiten hin auszuwerfen hat.[3] Bei den Serben in anderen Districten, zumal im Banat, erhält die Braut, nachdem sie zu Pferde sitzend oder im Wagen stehend das ihr gereichte Knäbchen mit einem rothen Bande umgürtet, ein *Sieb* mit verschiedenen Getreidegattungen, dessen Inhalt sie über ihren Kopf weg im Hofe ausstreut und an die Wände des Hauses wirft.[4] Aehnlich beschreibt N. Petrowitsch die serbische Sitte: 'Ist der Hochzeitszug im Hause des Bräutigams angekommen, so tanzt man den Kolo. In die Mitte desselben wirft die Braut drei Aepfel, sogleich hört der Tanz auf, und alles greift nach den Früchten. Nun nimmt die Braut ein kleines Kind, küsst es an dem Kopfe von allen Seiten und gibt es dem zurück, von dem sie es bekommen hat. Aus einem *Siebe* wirft sodann die Braut Frucht auf das Dach, später auch das Sieb selbst. Die Hochzeitsgäste fangen das Sieb auf und zerreissen es in Stücke.[5] In Syrmien dagegen wird die Braut,

[1] Reinsberg-Düringsfeld S. 36.
[2] Reinsberg-Düringsfeld S. 41.
[3] Reinsberg-Düringsfeld S. 73.
[4] Rajacsich Leben, Sitten und Gebräuche der Südslaven S. 179. Reinsberg-Düringsfeld S. 66.
[5] Ausland 1876. No. 32 S. 630.

wenn sie nach Zurückreichung des Kindes vom Wagen steigt, an der Thür von der Schwiegermutter mit einem Laib Brod und einem Teller Getreide erwartet und mit letzterem beschüttet, während der Bräutigam die über die Schwelle schreitende sanft mit einem Stocke schlägt[1] (vergl. BK. 299 ff.). In der Morlachei hebt man hinwiederum der Braut bei der Ankunft im Bräutigamshause aufs Pferd hinauf ein Kind, das ihr ein mit Nüssen, Mandeln und Feigen gefülltes *Sieb* überreicht, welche sie unter das Brautgefolge auswirft.[2] Bei der czechischen Hochzeit bewerfen die Gäste die Brautleute mit Lebzelten. In der Gegend von Teplitz werfen sie sich beim Hochzeitsmahl mit Erbsen. Im Kr. Stry in Galizien legt man der Braut Getreidekörner in die Schuhe, und die alten Leute sagen, falls ihr ein Weizenkorn zwischen die Zehen komme, werde ihr Kind ein Krüppel werden. In einem zwischen 1526—1530 verfassten Bericht über den Aberglauben der Sudaner, eines lettopreussischen Volksstammes im westlichen Samland, heisst es, man wasche der Braut die Füsse und besprenge Gäste, Brautbett, Vieh, Haus und Hausgeräthe mit dem Fusswasser. Dann binde man der Braut die Augen zu, beschmiere ihren Mund mit Honig und führe sie vor alle Thüren im Hause, und sie muss mit dem Fuss daran stossen. 'Einer gehet hernach mit einem sacke, darin ist allerlei samen, weitzen, rocken, gersten, hafer, leinsamen. Der sehet vber die braut vor allen thuren vnd spricht: Vnser götter werdens dir alle genüge geben, so du wirdest an unserem glauben bleiben vnserer veter. Darnach thut man ihr das tuch von den augen.' Die Letten in Livland streuen der Braut Getreidekörner in die Schuhe. In Mecklenburg schüttet man der Braut Leinsamen in den Kranz, auch schmückt man denselben zuweilen mit den schönsten Korn- und Haferähren. In Lockwitz bei Dresden erhielt die Braut bei der Hochzeit ehedem einen

---

[1] Rajacsich S. 159.

[2] Reinsberg-Düringsfeld S. 78.

Aehrenkranz. Zu Borna Kreisdirection Leipzig verehrte man der Braut einige Getreideähren; in der Umgegend von Zwickau überreichte man, wenn Braut und Bräutigam aus der Kirche kamen, der Braut Getreideähren und gab den Brautleuten die Hände übers Kreuz. In Mittelhaken bei Elbing überreichte man der Braut am Hochzeitstage eine aus den besten Aehren geflochtene Krone. Zu St. Pölten im Böhmer Walde wird der Braut **ein Kranz von Kornblumen gewunden** und ein Rosmarinzweig überreicht. Die Brautschuhe werden ihr mit Getreide bestreut, damit sie im Ehestande Glück habe. Hat sie aber vor der Hochzeit ein Kind gehabt, so bleibt alles dies weg. Sie bekommt nur einen Kranz von gewöhnlichen Blumen. In Stockerau u. d. Mannhardsberge (Oesterreich) überreicht man der Braut mehrere Büschel Getreideähren, welche den Namen Glücksähren führen, auch legt man ihr Erbsen in die Schuhe. Bei Nördlingen im Ries steckt man der Braut drei Aehren oder auch nur drei Getreidekörner in die Tasche. In Pilsting bei Landau in Niederbayern trug die Hochzeitern ehedem **einen Kranz von Getreideähren**; in Kötzting (Niederbayern) gab man ihr Getreidekörner, in Siegsdorf (Oberbayern) Erbsen, in anderen Orten dieser Gegend Geld in die Schuhe. Bei den Deutschen im Riesengebirge erhält die Braut zum Festmahl am Vortage der Hochzeit drei Schüsseln zum Geschenk, eine mit Weizen, damit sie fruchtbar werde, eine mit Asche und Hirse, und eine geheimnissvolle verdeckte (vergl. o. S. 186). Wenn sie am anderen Morgen nach der Trauung sich umgekleidet hat, bewerfen Bursche und Mädchen sich gegenseitig mit Weizen und Erbsen und schenken sodann der Braut die Wiege.[1] In Falkenau Kr. Eger Böhmen legt man der Braut Aehren in die Schuhe und auf das Herz. Dieselben kommen nachher unter das Saatgetreide. Wenn in Siebenbürgen die Braut nach der Trauung aus der Kirche ins Hochzeitshaus geleitet wird, schüttet beim Eintritte ins Vorhaus die Schwiegermutter Getreidekörner über sie aus, so dass die-

[1] Reinsberg-Düringsfeld S. 190.

selben meistentheils innerhalb des Bortens auf ihr Haupt fallen, und spricht: 'Gesegnet seist du, meine Tochter, gesegnet seid ihr, meine Kinder!' In die Schuhe der Braut oder beider Brautleute streut man vorm Kirchgange Getreide (ziemlich allgemein in Deutschland), oder die Braut thut sich Flachs in das Schuhwerk, oder bindet ihn um die Hüften (Thüringen, Voigtland). Auf dem Wagen stellt man neben sie ein Bund Erbsenstroh (Posen). Beim Schmause wirft man Erbsen oder Graupen auf die Brautleute, damit sie fruchtbar seien; soviel Körner auf dem Kleide der Braut liegen bleiben, soviel Kinder wird sie haben (Böhmen, Schlesien). Sehr merkwürdig war die Sitte zu Weiningen im Canton Zürich. Am Polterabend wurde der Braut von älteren Frauen **ein Aehrenkranz aufs Haupt gesetzt und die schönsten Aehren in die Hand gegeben**, indes der Bräutigam *in eine vorgehaltene Kornritern* (Kornsieb) erst Rappen, dann Schillinge, dann Batzenstücke und hernach in eine sogenannte Holzapfelritern Gulden und Thalerstücke warf. Das Geld kam in die 'Weiberkasse, aus welcher die alle 2—3 Jahre abgehaltenen Weibermahle bestritten wurden'.[1] In Amsterdam warf die Dienerschaft von den Stufen des Brauthauses Zuckerwerk, bisweilen auch Geld, unter die Zuschauer; in der Provinz Utrecht macht 'der Brautzucker' einen grossen Theil der Hochzeitskosten aus. Hier 'streut' ihn die Braut, und die es mit karger Hand thut, wird 'eine kalte Braut' gescholten.[2] **Die englische Braut trug noch unter Heinrich VIII. einen Kornährenkranz auf dem Kopf**, den Kirchweg bestreute man mit Binsen oder Weizenähren.[3] Im Norden von Schottland empfing die Mutter des Bräutigams die Braut an der Schwelle des neuen Hauses und hielt über ihr Haupt

[1] Mündlich. — Wuttke Der deutsche Volksaberglaube. Berlin 1869. § 562—567.

[2] Reinsberg-Düringsfeld S. 233. 234.

[3] Reinsberg-Düringsfeld S. 239.

ein *Sieb* mit Brod und Käse gefüllt, das unter die Gäste ausgetheilt oder unter das junge eifrig danach haschende Volk ausgestreut wurde. Früher wurde ein Hafermehlkuchen, jetzt der Brautkuchen, ein kurzes Brod, über dem Kopfe der Braut zerbrochen und unter die Anwesenden vertheilt, welche, besonders die Unverheiratheten, es sorgfältig verwahrten und unter ihr Kopfkissen legten, um von der Liebsten zu träumen.[1]

In Schweden legte man im Kirchspiel Sillerud (Wermland) den beiden Brautleuten bei der Hochzeit Weizen- und Gerstenähren in die Strümpfe, Weizen- und Gerstenähren auf das Laken des Brautbetts. In einigen Orten der Halbinsel Swarfve auf Oesel sollen der Braut nach der Trauung bei ihrer Ankunft im Hause des Bräutigams von der Schwiegermutter einige Getreidekörner auf den Kopf gestreut werden. Da dieser Brauch nur in diesem von estnisirten Schweden bewohnten District und in wenigen anderen Orten der Insel vorkommt, scheint er schwedischer, nicht estnischer Abkunft zu sein.

Im alten Rom streute der Bräutigam beim Eintritt in das Haus unter dem lauten Toben und Schreien der Knaben und dem Klange der Hochzeitslieder (Fescenninen) Nüsse aus.[2] Unzweifelhaft überströmte er damit ehedem die Braut, und die Jugend sammelte die herabgefallenen Früchte auf. In Ancona werden heutzutage beim Hochzeitsmahl Confetti ausgeworfen, so dass die Braut ganz bedeckt davon ist.[3] In Rumänien werfen, während der Geistliche bei der Trauung dem Brautpaar dreimal die Kränze wechselt, die Verwandten des letzteren überzuckerte

[1] W. Gregor an echo of the olden Time from the North of Scotland. Edinburgh and Glasgow 1874 S. 118.

[2] Festus S. 173: Nuces *flagitantur nuptis et jaci*untur pueris, ut novae *nuptae intranti domum* novi mariti auspici*um fiat secundum et so*listimum. Paulus Diac. S. 172: Nuces flagitantur nuptis ... ut novae nuptae intranti domum novi mariti secundum fiat auspicium. Verg. Eclog. VIII 29: Mopse, novas incide faces; tibi ducitur uxor: sparge, marite, nuces; tibi deserit Hesperus Oetam. Vergl. Catull 61, 126 ff. Plinius H. N. XV 22 nennt die Nüsse Begleiter der Fescenninen: nuces juglandes ... nuptialium Fescenninorum comites.

[3] Reinsberg-Düringsfeld S. 97.

Mandeln und Nüsse auf die Gäste. Hierauf gibt der Pope den Neuvermählten einen Honigkuchen oder mit Honig bestrichenes Brod zu schmecken, sie aber werfen Geld oder Nüsse unter die Kinder aus. Ist die Trauung beendet, so muss die junge Frau auf die Hausschwelle treten und alle, welche ihr Glück wünschen, mit Rosenwasser besprengen oder von einem Tisch herab, der vor dem Hause steht und mit Blumen, Brod, Wein, Salz und Korn bedeckt ist, Salz und Weizenkörner nach den vier Himmelsgegenden ausstreuen.[1] In Savoyen stürzt aus dem verschlossenen Hochzeitshause dem aus der Kirche kommenden anpochenden jungen Paar ein Mann entgegen und bewirft es mit Nüssen, Zuckerwerk und getrockneten Früchten. Schnell stürzen sich die Dorfkinder über die Leckerbissen her, und die armen Leute erhalten einige Laibe Brod.[2] In anderen romanischen Landschaften aber tritt wieder das Getreide ein. In Sicilien wird der Braut beim Ausgang aus der Kirche ein Löffel Honig gereicht und Weizen über sie ausgeschüttet.[3] In Corsica wurde die Braut beim Herauskommen aus dem väterlichen Hause vom Bräutigam und seiner Verwandtschaft empfangen. Eine der Frauen streute mit Segenswünschen Getreide über die Brautleute, andere warfen 'le grazie' d. i. verschiedenes Backwerk und Früchte, wie die Jahreszeit sie brachte, aus den Fenstern.[4] In Berry übergiesst die Brautleute beim Eintritt in ihr Haus ein Regen von Getreide- und Hanfkörnern,[5] in Béarn von Getreide und anderen Früchten, in Lyonnais von Getreide allein, in Languedoc von Aehren unter dem Wunsche des Gedeihens und der Fruchtbarkeit.[6] In der Provence bietet einer der

---

[1] Reinsberg-Düringsfeld S. 54.

[2] Heirathen u. s. w. S. 84.

[3] Reinsberg-Düringsfeld S. 96.

[4] Reinsberg-Düringsfeld S. 257.

[5] Laisnel de la Salle, Croyances et légendes du centre de la France. Paris 1875. II 47.

[6] De Nore Coutumes, mythes et traditions des provinces de France. 1846. S. 123. 290. 63.

nächsten Verwandten der in das Haus des Gatten einziehenden Braut eine Schüssel mit Weizen, den diese sofort über die Umstehenden ausschüttet.[1] Im Departement l'Ain macht man, wenn das junge Paar von der Trauung aus der Kirche kommt, vor der Hausthür ihrer künftigen Wohnung Halt und schüttet vom obersten Boden derselben Getreide auf die Neuvermählten herab.[2] Im Meurthedepartement überreicht die Schwiegermutter der jungen Frau beim Eintritt ins Haus eine Schüssel mit Korn, Leinsamen und Eiern. Korn und Leinsamen streut diese um sich her, die Eier behält sie.[3] In der französischen Schweiz fand die **gleich der englischen (o. S. 360) mit einem Kranze von Weizenähren, Eisenkrautblüten und Mistelzweigen auf dem Kopf geschmückte** Braut an der Thür ihres künftigen Hauses, dessen Schwelle mit Oel abgerieben und dessen Façade mit Rosen und Ringelblumen geschmückt war, die Bernada, eine alte Frau, welche einen Teller mit Weizenkörnern und ein Bund Schlüssel trug, dieses an dem Gürtel der Braut befestigte und von dem Weizen drei Hände über sie warf. Dann umfasste der Gatte die ihm Angetraute, hob sie leicht in die Höhe und liess sie über die Schwelle springen, die sie mit keinem Fusse berühren durfte.[4]

Wir kommen zur altgriechischen Hochzeit. Auch hier wurde das Paar am Hause des jungen Ehemanns von den Hausgenossen und Freunden mit frohem Zuruf begrüsst und Datteln, Naschwerk, Geldstücke, allerlei Früchte, Feigen, Nüsse u. s. w. über sie ausgeschüttet. Man nannte das *καταχύσματα*.[5]

---

[1] De Nore a. a. O. 9.

[2] Mélusine, Revue de Mythologie I. Paris 1877. S. 93.

[3] De Nore a. a. O. 307.

[4] Reinsberg-Düringsfeld S. 106.

[5] Schol. zu Aristoph. Plut. v. 768: *Τῶν νεωνήτων δούλων τῶν πρώτως εἰσιόντων εἰς τὴν οἰκίαν ἢ ἁπλῶς τῶν ἐφ' ὧν οἰωνίσασθαί τι ἀγαθὸν ἐβούλοντο καὶ τοῦ νυμφίου, παρὰ τὴν ἑστίαν τραγήματα κατέχεον εἰς σημεῖον εὐετηρίας, ὡς καὶ Θεόπομπός φησιν ἐν Ἡδυχάρει·*

φέρε σὺ τὰ καταχύσματα
ταχέως κατάχει τοῦ νυμφίου καὶ τῆς κόρης.

Im heutigen Griechenland tauscht der Priester nach der Einsegnung Kränze von Lilien und Kornähren oder von goldbanddurchflochtenen Weinblättern dreimal über die Häupter des neuen Paars hin und her. Während darauf der Hochzeitszug dem Hause des Bräutigams zuschreitet, werden aus allen Fenstern Geldstücke, Reis, Baumwollensamen, Zuckerwerk und Nüsse herabgeworfen (man braucht ausschliesslich dafür das altgr. Verb. *ῥαίνω*) und den Beiden die wärmsten Wünsche zugerufen.[1] Kommen sie vor dem Bräutigamshause an, so wirft ein Kind von dem Dache desselben auf das neue Paar verschiedenes Backwerk herab, und dann streut die Braut ein in vier Stücke zerschnittenes Brod unter die begleitende Jugend.[2] In Tripolitza werden die jungen Eheleute beim Eintritt in ihr Haus mit einem Regen von Blumen, Früchten, Nüssen, Zuckerwerk überströmt, und die Braut muss bei dieser Gelegenheit zum Beweise ihrer Jungfräulichkeit noch *in ein Sieb* aus Fell steigen, um es zu durchtreten.[3] Wie der Russe das Brautlaken über Roggengarben spreitet (o. S. 355), streuen im heutigen Griechenland die weiblichen Verwandten am Freitag vor der am Sonntag stattfindenden Hochzeit Weizenbrod, Limonen, Orangen, Myrthen und Lorbeer auf das frisch ausgebreitete Linnen des mit bestimmten Gesängen zurecht gemachten Ehebetts und legen über die Kopfkissen in drei Halbkreisen Brombeeren und Myrthenblüten.[4]

. . . σύγκειται δὲ τὰ καταχύσματα ἀπὸ φοινίκων· κολλύβων, τρωγαλίων, ἰσχάδων καὶ καρύων, ἅπερ ἥρπαζον οἱ σύνδουλοι . . . ἔφερον γὰρ αὐτὸν (δοῦλον) παρὰ τὴν ἑστίαν καὶ καθίζοντες κατὰ τῆς κεφαλῆς κατέχεον κόλλυβα καὶ ἰσχάδας καὶ φοίνικας καὶ τρωγάλια καὶ ἄλλα τραγήματα, καὶ οἱ σύνδουλοι ταῦτα ἥρπαζον. ἐλέγοντο οὖν ταῦτα καταχύσματα.

[1] Wachsmuth Das alte Griechenland im neuen. Bonn 1864. S. 90. 92.

[2] Wachsmuth S. 94.

[3] Wachsmuth S. 97. Reinsberg-Düringsfeld S. 57. Guys voyage littéraire de la Grèce. Paris 1783 S. 218. Douglas An essay on certain points of resemblance between the ancient and modern Greeks.[3] London 1813 S. 112.

[4] Wachsmuth S. 85.

Vielleicht gelingt es uns später, noch tiefer in den Sinn des in so weiter Verbreitung belegten Hochzeitsbrauches einzudringen, wir begnügen uns, aus den beigebrachten Beispielen die folgenden Schlüsse zu ziehen. Dieselben führen uns eine in sehr hohes Alterthum hinaufreichende Sitte vor Augen, von der auch die altgriechischen *καταχύσματα* und die Auswerfung der Nüsse bei der altrömischen Hochzeit nur Sprossformen sind, deren aus der Litteratur bekanntem Ritus unzweifelhaft eine ältere Gestalt, die Beschüttung mit Getreide, Nüssen und anderen Früchten, und in noch älterer Zeit mit Getreide allein, voraufging. Denn Nüsse und Baumfrüchte sind erst in historischer Zeit über Kleinasien nach Europa eingeführt,[1] während die feste Stellung des Beschüttens mit einer Getreideart innerhalb eines bei Indern und allen europäischen Indogermanen — wie leicht darzulegen wäre — in fast allen Stücken, sogar in der Reihenfolge der Begehungen, übereinstimmenden Kreises von Hochzeitsgebräuchen es höchst wahrscheinlich macht, dass dasselbe mit irgend einer Halmfrucht schon von dem nur ganz primitiven Ackerbau treibenden, vorzugsweise dem Hirtenleben ergebenen Urvolke vor der Völkertrennung geübt wurde. Unleugbar geht die Sitte von der Empfindung eines sympathetischen Verhältnisses zwischen Menschen und körnertragendem Grase und von dem Vergleiche zwischen Leibesfrucht und Getreidekorn aus; sehr lebendig prägt sich diese Anschauung in der russischen Weise, das Ehebett herzurichten, ab, sowie in dem serbischen Brauche, die Ueberreichung eines Kindes als Vorbild der zu erwartenden Nachkommenschaft mit der Getreidebeschüttung zu verbinden. Wir schöpfen aus unseren Darlegungen einmal die Gewissheit, dass die (o. S. 353) aus neuerer Dichtung belegte Anschauung nicht erst in reflectirenden Zeitaltern kunstmässiger Poesie, sondern schon in naiven Volksschichten entstehen konnte und einmal wirklich entspross und üppiges Leben entfaltete, sodann die Wahrscheinlichkeit, dass sie auch bei Römern und Griechen auf einem nicht mehr genau zu bestimmenden Puncte ihrer Ent-

[1] V. Hehn Kulturpflanzen und Hausthiere S. 339.

wickelung bestand. An Stelle der Bekränzung der Braut mit dem Myrthenkranze wird ehemals auch wohl allgemein die Bekränzung mit Aehren bestanden haben, wie die Uebereinstimmung dieses Zuges in England, Oesterreich, der Schweiz vermuthen lässt.

Die gleichen Vorstellungen springen uns aus Kindbettsgebräuchen entgegen. In Breitenburg Amt Mosbach in Baden überreicht man einer jungen Frau, welche nach ihrer Hochzeit zum ersten Male einer Kindtaufe beiwohnt, einen Blumenstrauss mit einer Aehre, um sie — wie man sagt — zu hänseln. Hier bedeutet die Aehre augenscheinlich das von ihr erwartete Kind (vergl. o. S. 355). In Dänemark nennt man eine Schramme auf dem spitzen Ende des Roggenkorns 'Gottes Angesicht'. Ueber das neugeborne Kind streut nun die Hebamme Roggen aus, indem sie der Mutter zuruft: 'So viel Gottes Angesichter, als da sind, so oft soll Gott dich bewahren.' Ist das Kind ein Knabe, so legt man es sofort in einen Säekorb (Sædeloeb), damit es ein guter Säemann werde.[1] Von vorne herein werden wir vermuthen dürfen, dass die jetzigen Motivirungen dieser Bräuche aus Missverstand ihres ursprünglichen Sinnes hervorgegangen seien. Die Roggenkörner sind auch ohne das vermeintliche Gottesgesicht für sich selbst ein Symbol. Und was soll der künftige Säer *im* Saatkorb? Weiter führt eine schlagende Analogie aus weiter Ferne.

Höchst merkwürdig stimmen nämlich oberägyptische Gebräuche. In Oberägypten legt man das Kind, sobald es zur Welt gekommen (ungewaschen, bloss abgetrocknet) *auf ein Kornsieb*; neben seinem Haupte liegt das Messer, womit die Nabelschnur abgeschnitten wurde, und *ringsum wird Korn gestreut*. Durch diese Procedur soll die 'Karina' gebannt werden d. h. das sich stets einstellende boshafte andersgeschlechtige Geschwisterchen aus dem Geisterreich, welches das arme Menschenkind plagt, bis es kränkelt und Krämpfe oder Gichter, die daher ebenfalls Karina ge-

[1] Thiele Danmarks Folkesagn III 1860. S. 83 u. 384. 84 u. 385.

nannt werden, bekommt. Am Morgen des siebenten Tages nach der Geburt füllt sich das Haus mit weiblichen Besuchern. *Man setzt das Kind auf ein Sieb*, befestigt Kerzen auf Metalltellern und auf der Spitze eines Schwertes und trägt so den Neugebornen in Procession im ganzen Hause umher, während die Wehemutter Weizen, Gerste, Erbsen und Salz ausstreut, wie sie sagt, als Schutz gegen bösen Zauber zum Futter für die bösen Geister. Man schüttelt und siebt das Kind, wodurch es für sein ganzes Leben den Schrecken verlieren soll, und hält sein Auge gegen die Sonne, um es zu schärfen. Die Cymbeln und Armpauken, das Singen und Trillern der Weiber bringt die Freude drinnen im Hause zur Kunde der äussern Welt. Die Gäste bescheeren der Wehmutter und Mutter Geld und Gold, und diese theilen als Gegengeschenk geröstete Kichererbsen, Johannisbrod und Nüsse aus. Aber auch der Vater, der bis dahin sein eigenes Kind nicht sehen durfte, weil er ja möglicherweise durch seinen Blick dem Sprössling Schaden zufügen könnte, begeht den Tag festlich, zumal wenn das Kind ein Knäbchen ist. Er ladet seine Freunde zum Schmause, unterhält sie mit Koranvorlesungen, oder lässt Musiker, Sänger und Tänzerinnen kommen. *Das Söhnchen wird im Sieb hereingebracht* und den Gästen gezeigt, die mit dem Vater sich freuen und einige Gaben spenden. Dem Kadi oder sonst einem Gottesgelehrten überreicht man einen Teller mit Kandiszucker, kaut ihn, träufelt den süssen Saft aus seinem Munde in den Mund des Kindes und gibt demselben einen Namen.[1] Eine nur wenig unterschiedene Abart derselben Sitte findet bei den christlichen Kopten, den Nachkommen der Ureinwohner Aegyptens, statt. Am siebenten Tage nach der Geburt finden sich Verwandte, Freunde und Nachbarn zum Taufact im Hause der Wöchnerin zusammen. Es wird eine grosse Schale gebracht, in welcher verschiedene Fruchtkörner nach ihren Gattungen von einander getrennt liegen, auch in

[1] Klunzinger Bilder aus Oberägypten. Stuttgart 1877. S. 181. Vergl. Ausland 1871. No. 40 S. 949.

der Mitte ein Mörsel (Kornquetscher) mit dem Stampfer steht. Die Hebamme reicht jedem Anwesenden eine brennende Wachskerze dar, nimmt das Kind auf den Arm und tritt nun von allen Gästen begleitet einen Zug im Zimmer an, wobei sie einige Samenkörner in die Luft streut, bis wieder zum Standpunct der Schale. Dort angelangt füllt sie die Hand voll solcher Körner, lässt etwas davon zurückfallen und wirft das Uebrige den Anwesenden ins Gesicht, wobei sie Töne ausstösst, welche dem Locken oder Glucksen eines Huhnes ähnlich sind. Nun nimmt die Mutter das Kind auf die Arme und hält es der Hebamme dar, die an den Ohren dasselbe dreimal in den Mörser stösst. Dieses Verfahren soll dem Kinde zum Gebrauch seines Gehörs verhelfen und die Gehörwerkzeuge gleichsam in Gang bringen.[1]

Unverkennbar sind der dänische und der oberägyptische Gebrauch eins, und dazu gehört auch das Kind des serbischen Brauches, welches ein mit Früchten, ursprünglich mit allerlei Getreide gefülltes Sieb der Braut überreicht, aus dem diese sich und die Umstehenden beschüttet (o. S. 357), so wie der schottische Brauch, ein Sieb mit Broden über den Kopf der Braut zu halten (o. S. 360), und auch der neugriechische, die Braut in ein Sieb steigen (o. S. 364), der Zürcher, den Bräutigam in eine Kornriter Geld werfen zu lassen (o. S. 360). Nicht minder wurden die indischen Neuvermählten aus einem Worfelgefässe mit Reis beschüttet (o. S. 354). Das Sieb aller der letzteren Fälle wird ursprünglich ein Sieb zum Worfeln des Getreides, ein sogenannter Retter[2] gewesen sein. Es liegt nun die Vermuthung sehr nahe, dass ursprünglich überall das Kind sammt dem zum Ausstreuen gebrauchten Getreide im Saatkorbe oder in der Getreideschwinge gelegen habe. Und diese

[1] Ploss Das Kind in Brauch und Sitte der Völker I. 110. 248.

[2] Vergl. Spiess Volksthüml. a. d. Fränkisch-Hennebergischen S. 26: Retter, Sieb mit grossen Oeffnungen, in welchem man das Stroh beim Dreschen schüttelt, damit die noch darin befindlichen Körner herausfallen.

Vermuthung verstärkt sich zu höchster Wahrscheinlichkeit durch den Brauch der Griechen, den Wiegen der Kinder die Form einer Getreideschwinge (*λίκνον*, *λῖκνον*, *λεῖκνον*, *λικμός*) zu geben.[1] In einer solchen schläft nach dem hom. Hymnus in Merc. der neugeborene Hermes.[2] Noch Kallimachus, das Vorbild älterer Poesien nachahmend, gibt dem Zeus die Getreideschwinge zur Wiege.[3] Auch im Alterthum hatte erstere bisweilen die Form eines Siebes.[4] Der Einfall, den Wiegen eine der Getreideschwinge ähnliche Gestalt zu verleihen, war aber augenscheinlich angeregt durch den Brauch, die Kinder gleich nach der Geburt oder einige Tage später auf einer solchen hin und her zu schwingen, wie man das Korn worfelt. Von einem solchen scheint noch der Autor, aus welchem Servius zu Verg. Georg. I 166 schöpfte, Kunde gehabt zu haben: Nonnulli Liberum patrem apud Graecos *Λικνίτην* dici asserunt; vannus autem apud eos *λίκνον* nuncupatur; ubi *de more* positus esse dicitur, postquam est utero matris editus. Und in der That gewahren wir die menschliche Sitte — wie in so vielen Kunstdarstellungen — in die Götterwelt übertragen und von mythischen Personen ausgeführt in dem schönen Terracottarelief des Britischen

---

[1] Hesychius: *Λικνίτης· ἐπίθετον Διονύσου. ἀπὸ τῶν λίκνων, ἐν οἷς τὰ παιδία κοιμῶνται.* Schol. zu Callim. hymn. I 48: *Ἐν γὰρ λείκνοις τὸ παλαιὸν κατεκοίμιζον τὰ βρέφη πλοῦτον καὶ καρπούς οἰωνιζόμενοι. λίκνον οὖν τὸ κόσκινον ἢ τὸ κουνίον, ἐν ᾧ τὰ παιδία τιθέασιν.* Das *Λίκνον* war ein Korbgeflecht mit Durchlässen nach unten. Vergl. Hesychius: *Λίκνον· κανοῦν. λεῖκνα· κανᾶ, ἐφ οἷς τὰ λῆϊα ἐπετίθεσαν· οὕτως δὲ ἔλεγον τοὺς πυρίνους καρπούς.* Harpocrat. lexic. s. v. *λικνοφόρος: λίκνον τὸ πτύον.*

[2] Hom. Hymn. in Merc. 21: *Οὐκέτι δηρὸν ἔκειτο μένων ἱερῷ ἐνὶ λίκνῳ.* 150: *Ἐσσυμένως δ'ἄρα λίκνον ἐπῴχετο κύδιμος Ἑρμῆς, σπάργανον ἀμφ' ὤμοις εἰλυμένος, ἠΰτε τέκνον νήπιον, ἐν παλάμῃσι παρ' ἰγνύσι λαῖφος ἀθύρων κεῖτο.*

[3] Callim. Hymn. in Jov. 47: *Σὲ δ' ἐκοίμισεν Ἀδρήστεια λείκνῳ ἐνὶ χρυσέῳ.* Vergl. dazu Spanheim und Proclus zu Plat. Tim. II 124 mit den Bemerkungen von Lobeck Aglaoph. I 581 ff.

[4] Suidas: *Λίκνον· κόσκινον, ἤτοι πτύον· οἱ δὲ διὰ διφθόγγου γράφουσιν. — Λικμώντων. λικμῶ, τὸ κοσκινεύω, διασκορπίζω, πτυάζω.* Vergl. auch Servius zu Verg. Georg. I 166: 'Mystica vannus Jacchi.' Sicut vannis frumenta purgantur. Hinc est quod dicitur Osiridis membra a Typhone dilaniata Isis cribro superposuisse.

Museums, das Winckelmann (Monum. ined. Tav. 53) und Millin (Myth. Gal. D. A. Taf. LXVII n. 232) veröffentlicht haben. Ein Satyr mit Thyrsos und eine Mänade mit Fackel schwingen in lebhaftem Tanze das kleine im Liknon liegende Dionysoskind zwischen sich her, dessen Hand Weintrauben, Blätter und Früchte aus der Schwinge wirft.[1] Das Hin- und Herschütteln des Kindes wurde offenbar als eine Reinigung von bösen Mächten im Sinne der römischen Februatio gedacht, zugleich aber erhellt, dass der Säugling in strengem Parallelismus zu dem beim Dreschen aus der Hülse springenden Getreidekorn aufgefasst ist. Zu dem Kindbettsgebrauch steht der erwähnte Hochzeitsbrauch in enger Analogie, wie u. a. auch der dem Kinde eingeflösste Kandiszucker (o. S. 367) dem der Braut gereichten Honig (o. S. 356 ff. 362) entspricht und die auch bei allen indoeuropäischen Stämmen bewahrte Ceremonie, die Braut nach dem Eintritt in ihr neues Haus dreimal um den Herd zu führen, in den griechischen Amphidromien ihr Gegenstück findet, d. h. der Sitte, das Neugeborne am fünften oder siebenten Tage im Kreislauf um die Hestia zu tragen und ihm einen Namen zu geben.[2] Dieses Stück der mehrfach gegliederten Kindbettsgebräuche wird wie bei der Hochzeit dem Schwingen im Liknon später gefolgt sein. Alle Momente erwogen, scheint mir die dem letzteren entsprechende Hochzeitssitte ursprünglich der Art geübt zu sein, dass die junge Frau das Sieb (die Getreideschwinge) mit Kind und Korn auf ihr Haupt setzte und von da aus entweder sich selbst mit den Körnern bestreute, deren Abfall als Amulet von den Umstehenden aufgesammelt wurde, oder dass ein anderer ihr

[1] Eine ähnliche Reliefplatte in Campana Opp. Ant. in Plastica T. II. Wieseler Denkm. d. alt. Kunst II n. 414. Unser Bild wurde von Welcker (Nachträge z. äschyl. Trilogie 1826 S. 122. Neuester Zuwachs des akad. Kunstm. zu Bonn S. 17 Anm. Götterl. III 216 Anm. 1) und von Preuner (Hestia-Vesta S. 60) für eine Darstellung der Amphidromien des Bakchos erklärt, wogegen Wieseler mit Recht sich schon deshalb aussprach, weil weder ein Herd noch ein Umlauf, sondern eine tanzartige Bewegung dargestellt ist.

[2] Preuner Hestia-Vesta S. 53—61.

die Schwinge über den Kopf hielt und den Samen herabschüttete. Und auch in Griechenland mag etwas Aehnliches als Variante der überlieferten Form der *καταχύσματα* localer Brauch gewesen sein, indem man den Brautleuten ein Liknon auf den Kopf setzte, das in jüngerer Zeit wie bei diesen nicht mehr mit Getreide, sondern mit Baumfrüchten oder mit Broden gefüllt war. Noch in späterer Zeit war es in Athen Hochzeitsbrauch, dass ein Knabe, dem noch beide Eltern lebten, auf dem Kopfe einen Kranz von Dornen (Akanthusblättern) und Eicheln, eine mit Broden gefüllte Schwinge (*λίκνον πλῆρες ἄρτων*) trug und die auch sonst bei Reinigungsacten gebräuchliche Formel rief: *Ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον*[1] (vergl. die schottische Sitte o. S. 368). So erklärt sich auf das einfachste als ideelle Darstellung eines menschlichen Hochzeitszuges die schöne Camee des Herzogs von Marlborough, ein Werk des Tryphon aus dem alexandrinischen Zeitalter (Millin Myth. Gal. D. A. Taf. XLI n. 198). Eros und Psyche werden von Hymen zum Brautbett geführt, auf dem ein Erote eine Decke ausbreitet, während ein anderer Liebesgott über ihren Köpfen eine Schwinge mit Früchten erhebt. Da die im Platonismus wurzelnde Vorstellung vom Verhältniss des Eros zur Psyche erst um jene Zeit sich ausbildete und ein Vorwurf künstlerischer Darstellung wurde,[2] so kann die Conception dieser Scene nicht weit über Tryphon selbst in der Zeit hinaufreichen und die zur Einkleidung der Idee gewählte Hochzeitsfeierlichkeit wird dem noch lebendigen Brauch der Gegenwart entnommen sein. Dass bei diesem zuweilen auch ein Kind in der über dem Kopf gehaltenen Schwinge enthalten war, dürfte vielleicht aus jener neugriechischen Form der Sitte zu vermuthen sein, wo noch ein Kind vom Dache des Hauses über die Neuvermählten Brode herabschüttet. Sobald wir innerhalb dieser Sitten dem Liknon und den

---

[1] Suidas s. v. *ἔφυγον κακόν*. Vergl. Zenob. Cent. III 98. Demosth. or. de cor. 259 Bekker.

[2] O. Jahn in den Berichten üb. die Verhandl. der sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1851. S. 156.

Katachysmata die älteren Getreidekörner statt der Baumfrüchte zurückgeben, entsteht die schönste Uebereinstimmung mit jener Formel der Eheverträge ἐπὶ παίδων ἀρότῳ (o. S. 352), das Ergebniss unserer Untersuchung der nordischen Hochzeitsgebräuche wird also durch diese Ermittelungen vollkommen bestätigt, aber zugleich ein neuer Anhalt für die Vermuthung gewonnen, dass in sehr früher Zeit den Griechen auf griechischem Boden selbst die Ideenverbindung zwischen Kind und Korn lebendig war.

Diesen Parallelismus zwischen Kind und Korn zeigt schliesslich auch noch eine andere Sitte, welche sich genau an jene dänische (o. S. 366) anschliesst, den Neugebornen in einen Säekorb zu legen und mit Getreide zu überschütten. In Ostfriesland nämlich übersäet man ein Kind, welches die englische Krankheit hat, also nicht wächst, im Frühjahr mit Sommergerste. Wenn diese empor wächst, wird es auch gedeihen und wachsen.[1] In Oldenburg legt man das Kind am Johannismorgen ganz nackt in den Garten und säet Leinsaat über dasselbe weg. Wenn die Leinsaat aufgeht, zu 'laufen' anfängt, fängt auch das Kind an zu gehen.[2] Im Werroschen (Estland) wird ein Kind, das erst wachsen und gedeihen will, beim Hanfsäen in den Garten getragen und mitten auf den zur Aussaat bestimmten Platz niedergesetzt, wo es so lange bleibt, bis der Säemann sein Geschäft vollendet hat. Nun soll das Kind ebenso schnell aufschiessen, wie der eben ausgesäete Hanf.[3]

Jetzt verstehen wir auch die Meinung des folgenden Gebrauchs in der Eifel. Kinder, welche nicht zunehmen wollen, werden 'Fintenkindcher' genannt. Man trägt sie nach Finten d. h. zu einer Kapelle, welche am Fusse des Berges liegt, worauf der Ort Bergweiler erbaut ist. Daselbst wird ein Opfer an Korn gebracht, welches so viel

---

[1] Wuttke Der Deutsche Volksaberglaube[2] § 543.

[2] Strackerjan Aberglaube aus Oldenburg I 81 § 103.

[3] Böcler-Kreutzwald Der Ehsten abergl. Gebräuche. St. Petersburg 1854. S. 61.

wiegt als das Kind, und ebenso viel gibt man den Armen.[1] Korn und Kind sind auch hier deutliche Aequivalente.

Die oben geschilderten Gebräuche gewähren eine überraschende Bestätigung für die scharfsinnige und methodische Auslegung, welche K. Lehrs einem Verse der hesiodischen Hausregeln zu theil werden liess. Es ist v. 458 ff. von der Bestellung der Saat die Rede:

Jetzo hinaus dringt alle, zugleich mit den Knechten du selber,
Trocken und feucht zu bestellen das Land in den Tagen der Saatzeit,
Ganz in der Früh' anstrebend, dass voll dir werden die Aecker.
Brechen im Lenz und im Sommer erneun misslohnet dir niemals.
Aber die Brache besät, weil leicht noch hanget das Erdreich!
Zauber verscheucht von den Kindern die Brach' und stillet ihr Weinen.[2]

'Pueri — sagt Lehrs Quaest. epp. S. 197 — si imponuntur novali, damnum iis defenditur et plorantes sedantur, ut contra bustis impositi summa noxa afficiuntur.'[3] Ἀλεξιάρη (d. i. pellens execrationem)[4] bezieht sich, da es Apposition zu εὐκηλήτειρα, auf die Vertreibung eines durch Fluch, Verrufen, Behexung (ἐπηλυσίη Hom. Hymn. in Cer. 230) bewirkten Schadens nicht etwa der Feldfrüchte — wie die meisten Erklärer meinten — sondern der durch die Krankheit weinerlich und zu Schreihälsen gemachten Kindlein. Solch ein Zustand, bestehe er in Krämpfen oder Rhachitis, hindert das Gedeihen des Kleinen; ist der Zauber entfernt oder ferngehalten, so wächst er fröhlich (vergl. ὁ δ' ἀέξετο Hymn. in Cer. 235).

---

[1] Schmitz Sitten und Sagen des Eifler Volkes I S. 65.

[2] Hesiod. O. et D. 463:

Νειὸν δὲ σπείρειν ἔτι κουφίζουσαν ἄρουραν.
νειὸς ἀλεξιάρη παίδων εὐκηλήτειρα.

[3] Hesiod. O. et D. 750:

Μηδ' ἐπ' ἀκινήτοισι καθίζειν, οὐ γὰρ ἄμεινον,
παῖδα δυωδεκαταῖον, ὅτ' ἀνέρ' ἀνήνορα ποιεῖ,
μηδὲ δυωδεκάμηνον.

So sagt man bei uns in Oesterreich: Kinder, die über ein Grab springen, werden schwächlich, sie wachsen nicht mehr (Wuttke a. a. O. § 607).

[4] Etym. Magn. s. v. ἀλεξιάρη: *ἀπαλέξουσα καὶ ἀπείργουσα τὴν ἀρήν.*

Um dies zu erreichen, soll er mit dem neubestellten Brachlande (der *νειὸς τρίπολος*) während des Säens in Berührung gebracht werden; wie anders könnte dasselbe als Besänftigerin wirken? Ist es da nicht einleuchtend, dass von einem Gebrauche die Rede sein muss, der mit jenen deutschen dem Wesen nach sich deckte, dem estnischen aus der Gegend von Werro vielleicht zum Verwechseln ähnlich sah?

REGISTER.

i. Hzbr. = im Hochzeitsbrauch.
Kd. = Korndämon.
l. G. = letzte Garbe.
Vd. = Vegetationsdämon.

A.

Açvinen ind. Dioskuren 267 ff. 279.
Aehren i. Hzbr. 355 ff. bei Kindtaufen 366. an der Thür 182. Aehrenkranz 170. 235. 317. 319. 333. 336. 358 ff.
Aehrenkönigin Kd. 333.
Aehrenmutter l. G. 319.
Älfgust, Älfblåst 310.
Ærtekjælling Kd. 299.
Ἀκτή 225.
Âle, Alte, Altsche, Aule, der, die, Kd. l. G. 19 ff. 54. 112. 147. 320. 323 ff. 334 ff. 340.
Ambarvalien röm. Fest 160. 178. 198.
Apollo 125. 140. sein Altar geschlagen 138 ff. 154.
Aprilkalb, Aprilochs Kd. 63. 190.
Aquilicien röm. Fest 198.
Areion Streitross 245 ff. 252 ff. 266 ff. 274. 279.
Argeer 199.
Asche in der Saat 187. 192. mit Blut gemischt 190. 192. aufs Feld gestreut 332. i. Hzbr. 359.
Assur assyr. Gott 177.
Augen durch die Kornmutter ausgepustet, ausgeschmiert 309. 310.
Auerochs Maske 63.
Axomama peruan. Lar 342. 344.

B.

Baba, Babbe, Babka, Boba, Bubba Kd. 299 ff. 328 ff.
Babajędza Kd. 300 ff. 314.
Bär = Wind 166 s. Korndämon.
Bäuerin geprellt 336. gewürgt, gekämmt 337.
Bauer todtschlagen 31.
Baum Anbinden an B. 61 ff. Behängen mit Obst und Figuren 112. Schlagen 149. Einbeissen 139.
Bemähen 40 ff. 45.
Bettelmann l. G. 48.
Blut Bestreichen mit Bocksbl. 75. 96 ff. Lammbl. 177. 179. 183. — Rossbl. 159 ff. Verbrannt 189 ff. ins Brod gebacken 141.
Bobas, Bobmuszys, Bobžudys Schnitter, Drescher des Letzten 331. 335.
Bock herabgestürzt 136. s. Korndämon.
Böcklein = neue Frucht 178 ff.
Bohnenmutter Vd. 298.
Bona Dea s. Fauna.
Bormos Schnitter(lied) 15 ff. 55.
Bottamömk Kd. 309.
Bouquet 183.
Braut im l. Flachs 112. — 173. 354 ff.
Brautzucker 360.
Brennnessel 143. 147 ff.
Brod Kranz von Broden 158. 169 ff. 181 ff. i. Hzbr. 357 ff. 371. s. Blut.
Brüste der Kornmutter, lang, eisern, hölzern, schwarz, gluh, theergefüllt 303 ff. 350.
Bulimos 130 ff. 140. 150. 155.
Bullen 147. 340.
Bullen machen 62.
Bullkater Kd. 142. 167.
Buphonien 68 ff. 98.
Busiris S. des Nil 11 ff. 15.
Buttern Regen mit Hagel 309.

C.

Cadaver an die Scheune genagelt 182.
Cagne Kd. 104 ff.
Caprotinische Nonen 121 ff. 155.
Carline l. G. 326.
Cavalli del mare 263.
Cererosus 237.
Ceres 178 ff. 197.
Cérès, la l. G. 319.
Chien blanc Kd. 104. *d'août* 105. 185. *de la fenaison* 106. *le (tue-) chien de la moisson* 30. 105. 181. *peau de balle* 105. *ragé* 103.
Chienne blanche Kd. 104.
Christus el de arriba, el de abajo 194. Wunder Ch. 113.
Chthonien 58 ff. 64. 163.
Churn l. G. 321.
Clef du champ 36. 45. 140.
Cocamama peruan. Lar 342 ff.
Coda Drescher des Letzten 185.
Confetti 361.
Conopa peruan. Lar 342 ff.
Consualia röm. Erntefest 122. 161. 172 ff. 180.
Creppi Vd. 91 ff. 102.
Cu à chien l. G. 105. 185.
Cupenci Etymologie 87.
Cyrus Legende von C. 76.

D.

Δᾶ, Λᾶς 288 ff.
Δηματρίζειν ernten 230.
Daphnis der gute Hirt 9.
Dâsapatnî ind. Wolkenfrau 268 ff. 277. 279.
Δηαί 292.
Delien gr. Erntefest 138 ff. 155.
Delphin 247. 250 ff.
Demeter 95. 108. 202 ff. Kleinasiatische 108. 175. Chamyne 241. Chthonia 66. 68. Erinys 244 ff. Kidaria 121. 140. 154. Lusia 245. 256. Melaina 233. 244 ff. 265. Mykalessia 233 ff. Proerosia 258. Thesmophoros 258. Beinamen 227. 234 ff. Attribute 229. 235. Name für Brod 232. — Spenderin des Getreides 224 ff. des Obstes 231. Folgen ihres Zorns 226. 247 ff. Wohnsitz 234. Erstlingsopfer für D. 233. Gedeutet als Sturmwolke 269. 274. Gewitteralte 272. 274. Mondgöttin 273. 274. Sonnengöttin 273. 274. Morgenröthe 270. 274. Nacht 272. 274. Etymologie 281 ff. Kornmutter 294. Vergleich mit der nordeurop. Kornmutter 348 ff.
Demetergebund 228.
Demetrien 120 ff. 149. 155.
Δημητρόληπτος s. Cererosus.
Demo 295.
Deo 271. 295.
Despoina T. Demeters 247. 256 ff. 274. 277. 279.
Diana Aventina 180.
Djâvâ mâtar 271. 288.
Diipolien s. Buphonien.
Dionysos 207. 256. 370.
Dioskuren 207. s. Açvinen.
Docken (Doggen) 296. 302.
Drachenhure = Libelle 315.
Drescherlied s. Maneros.
Dreschermahl 62. 71. 186. s. Erntemahl.
Dreschermuchel Drescher d. Letzten 61.
Dreschflegel Kneifen mit dem D. 42 ff. 50. 336.
Dreschhund Kd. 30. 105 ff.
Dziad, Stary Dziad Kd. 301. 330 ff.
Dzika Baba Kd. 300. 304.

E.

Eiresione 181. 183.
El semit. Kronos 137.
Eleusinien 204 ff. 256.
Eleusis 204. 232.
Elfenschlag 237. Elfenanhauch 310.
Epona röm. Pferdegöttin 294.
Erbsenbär Kd. 111. 165 ff.
Erbsenmockel Drescher des Letzten 61.
Erbsenmutter, Erftemôder, Arftemôder, Arfkenmör Ærtemor Kd. 297.
Erbsenschlägel Kd. 29.
Erbsenweib, Arftenwîf, Arftemön, Arftenmöne, Arfkenmöne Kd. 298.
Erdmochel Schnitter des Letzten 60.
Erichthonios 262.
Erinyen 251. 258 ff. 272. 274. 277 ff.
Erntefrau l. G. 329.
Erntekönigin Kd. 333.
Erntemai 337.
Erntemahl 26. 51. 60. 69. 71.
Erntemann Kd. 19. 23.
Erntemutter l. G. 319.
Erysichthon 230.
Esel herabgestürzt 136. mit Broden behangen 170.
Evander Faunus 93 ff.

F.

Fahrende Mutter 296. 304.
Farr Kd. 61.
Fauna 116 ff. 140. 146. 154 ff.
Faunus 72. 93. 116 ff. 140. 145. 154.
Fauni 96 ff. 110. 113. 198. s. Luperci.
Februatio 82 ff. 114. 154.
Feigen Kranz von F. 125. 138. Schlag mit F. 128. 130. 138. 140.
Fescenninen 361.
Fimmelfrau Vd. 311.
Flaildans Flegeltanz 42.
Flamen Dialis 74.
Flassmutter Vd. 310.
Focke l. G. 328.
Fössken Kd. 110.
Fordicidien röm. Fest 159. 189 ff. 197.
Fremde i. gr. Erntebrauch 5 ff. i. nordeurop. 32 ff. Helfer bei der Ernte 4 ff. 8. 52. heisst Sädesfru 42. 45. 336. Bruder des Herren 33. 45. eingegraben 47 ff. bebunden 33 ff. 45. am Hals umschnürt 34. 42. 45. gebunden an eine Garbe 36. an eine Sense 45. beschimpft 44. 53. s. Korndämon, Kuckuck.
Früchte i. Hzbr. 356 ff. i. Kindbettsbr. 366 ff. 370.
Fuchs s. Korndämon.

G.

Gabriel 256.
Gaia gr. Göttin 241 ff.
Gamle 328. s. Alte.
Garben bei den Eleusin. 208. Einbinden in die l. G. 5. 8. 21 ff. 35 ff. 45. 51. 99. 320. 325. 330. 334. Umherrollen darin 7 ff. 24 ff. Namen ders. 19 ff. 316 ff. Die l. G. in Form eines Bären 166. Pferdekopfs 165. einer Puppe 19 ff. 316 ff. 326 ff. Steine eingebunden 321. 324. Die l. G. geschlagen 146. 148. zum Nachbar getragen 25. 27 ff. 334 ff. geküsst 339. von einer Braut gebunden 173. Binder soll heirathen 173.320.330. s. Korndämon, Wasser.
Garstâle Kd. 325.
Garstenwîf l. G. 321.
Genitalien gepeitscht 57. 128. 130. 138. 140. 146 ff. gekitzelt 147. 340.
Geranos gr. Tanz 140.
Getreidekönigin N. Demeters 230.
Getreidemännchen Kd. 307.
Gerbe du patron, de la maîtresse l. G. 336. *du jeune boeuf* 162. 170.
Gerstenmockel Drescher d. Letzten 61.
Gottesangesicht 366.
Gordius phryg. König 10.
Granny l. G. 321.
Grasmetze 315.
Gratenbär Kd. 112.
Grazie 362.
Greitje Maske 143.
Grochowa matka l. G. Vd. 318.
Grossvater 19. s. Dziad.
Grussmutter, Grula Kd. 320.
Guikowar 67.
Gute Mann Kd. 19.

H.

Habergeiss Kd. 98. 111 ff. 165 ff. 185.
Haberl Kd. 31.
Häkelmöm Kd. 304.
Hänsel und Gretel 112.
Haferbär Drescher des Letzten 112.
Haferjungfer 315.
Hafermuchel Drescher d. Letzten 61.
Haferschwänzle l. G. 185.
Hagelschlag 108. 301. 309.
Hahn s. Korndämon.
Halmstier Kd. 59.
Haloen 259.
Harkelmai 337.
Harvestqueen Kd. 333. 338. 350.
Havrekjælling l. G. 328.
Hazazel hebr. Dämon 131.
Hedemöpel Maske 142.
Heimmutter Kd. 320.
Herbstpferd Kd. 165 ff.
Herakles 5 ff. 56. 207. Daktyl 233 ff.
Hercules 77. 87.
Hermes der gute Hirte 92. 369. s. Sârameyas.
Hermione 64 ff.
Herrgottsbock Kd. 168.
Herrgottspferd 315.
Herschbaba Kd. 299.
Heukerl Vd. 31.
Heumutter Vd. 311 ff.
Heupudel Vd. 103.
Himmelspferd 315.
Hirpi Sorani 101. 113. 175. 178.
Hobbyhorse 165. 171.
Hochzeit des Korns 264.
Hochzeitsbräuche 173. 178. 354 ff.
Hörnbull Kd. 61.
Höstgilde 327.
Honig i. Hzbr. 356 ff. 362. 370.

*

Hopfen 37 i. Hzbr. 355 ff.
Horbuck Vd. 44. 53.
Hornvieh brennendes 305.
Howanzeln 44. 46. 341.
Huaca peruan. Penaten 343 ff.
Hund siderischer H. 108 ff. *H. aufgeigen* 106. *Faule H.* 105. *Tolle H.* 103. 297. = Wind 103. s. Korndämon.
Hundebrod secale cornutum 103.
Hundeopfer 74. 102.
Hundestrich eggen 104.
Hundrechen 106.
Hundsfod l. G. 106.
Hure Kd. 320. 322 ff. 350.
Hvedekjælling l. G. 327.
Hvetefru Kd. 312 ff.
Hyakinthen 64.
Hylas 55 ff.

J.

Jahve 95. 131. 175 ff.
Jasion gr. Kd. 149. 238 ff. 273. 350.
Imjaninnik l. G. 332.
Inuus 93.
Johannisfeuer 135. 178. 190.
Julbock Kd. 142. 154.
Juno Lucina, Sospita 76. 85. 122.
Jument Kd. 168.
Jungfer, verfluchte 315.

K.

Kaeso 79. 99.
Kalb s. Korndämon.
Kalf smiten 63.
Kamosch moabit. Gott 177.
Karina ägypt. Dämon 366.
Karneen 155. 175.
Kartoffelalte Vd. 331.
Καταχύσματα 363. 371.
Keuschlamm 130.
Kiddelhund Kd. 103.
Kind Etym. 353. verbrannt 137. vertauscht, gestohlen 305. Kinder kommen aus Bäumen, aus dem Kornfeld 307. Verlaufen ins Getreide 297 ff. 306. Kind = Korn 307. 351 ff. i. Hzbr. 357 ff. im Säekorb, Kornsieb, Getreideschwinge 366 ff. Uebersäet 372 ff. Wickelkind an der Osterruthe 149. 151.
Kindbettsgebräuche 366 ff.
Klapperbock Vd. 165. 167.
Knochen ins Feld gesteckt 187 ff. 192. an Bäumen 188 ff.
Kohlköpfe abgehauen 31 ff. 178.
Kore s. Persephone.
Korl Kd. 31.
Korn i. Hzbr. 355 ff. i. Kindbettsbr. 366 ff. s. Hochzeit, Wecken.
Kornbaba Kd. 299.
Kornbär Kd. 166. 302.
Kornbock Kd. 181.
Korndämon als Bär 111 ff. 165 ff. 302. Bock 25. 30. 78. 93 ff. Fuchs 108 ff. 137. Gans? 336. Geiss 29. 98. 111 ff. 164. 170. 181. Hahn 30. 68. 78. 164. 170. 182. 196. Hase 29. 185. Hund 29 ff. 103 ff. 297. Kalb 60. 63. 71. 170. 189 ff. 192. 198. Katze 25. 29 ff. 112. 137. 154. 165. 181. 185. Rind 58 ff. 71. 98. 112. 181. Ross 143 ff. 154. 163 ff. 262 ff. 302. Schwein 92. 112. 186 ff. 198. Widder 29. 68. 92. 111. 164. 171. 186. 191. Wolf 25. 78. 101. 111. 301 ff. — Helfer bei der Ernte 27 ff. 52. heisst Mäher, Schnitterin, Drescherin 28 ff. 338. Auf dem Rücken getragen 92. 187. 334. Ausgetrieben 25. 336. Gehascht 36. 62. 139. 164. 170. 195. Eingegraben 30. 47 ff. 164. Mit Nahrung bedacht 28 ff. 48 ff. 69 ff. 131. 337. 348. Getödtet 12. 29 ff. 50. 58. 60. 62. 65 ff. 98. 164. 179. 185. 195. 201. 330 ff. 334 ff. Beim Erntemahl verzehrt 60. 62. 69. 71. 170. 179. 186. Wiederbelebt 26. 69. 98. 186. 189. s. Alte, Kornmutter, Wasser.
Kornjungfer 315.
Kornkater Kd. 154. 165. 181. 185.
Kornkind Kd. 179.
Kornmann Kd. 112. 340.
Kornmops Kd. 106.
Kornmuchel Schnitter d. Letzten 60.
Kornmünink 316.
Kornmuhme u. s. w. Kd. 298 ff.
Kornmutter Kd. 98. 112. 146. 296 ff. im Mutterkorn 314 ff. in Thiergestalt 315 ff. in der l. G. 316 ff.
Kornschwein Drescher d. Letzten 112.
Kornstier Kd. 60 ff. 71. 112. 181.
Kornweibel Kd. 298 ff.
Kornwolf Kd. 302.
Krankheitsgeister Misswachsdämonen vernichtet 83 ff. 89. 113. 124 ff. 129 ff. 138. 140 ff. 149. 191. 198. 201.
Krageln 34.

Krallen der Kornmutter 305.
Krootspiller 47 ff.
Kuchen an der Osterruthe 149. am Halmbock 169. an der Eiresione 183. aus der l. G. 192. Wettlauf nach K. 171.
Kuckuck 53 ff.
Küssen 43 ff. 339. 350.
Kuhhaut 62.
Kuhhörner 180.
Kûrnâle l. G. 326.
Kurwa Kd. 322.
Kydon Gründungssage 76.

L.

Labemann, Leoblmann Kd. 27.
Lachen 75. 96. 99 ff. 223.
Lacturcia röm. Göttin 313.
Laubfrosch Maske 142.
Laubhüttenfest 132. 162.
Laubkönig Vd. 143 ff.
Levsina Eleusis 204.
Liber 191. 369.
Libiac (Ilipiac) peruan. Blitzgott 344.
Lilla jente schwed. Brodpuppe 179.
Linos phön. Winzerlied 1. 16 ff. 55.
Lithobolie 75 ff. 122. 125. 130 ff. 194. 209.
Lityerses Schnitter, Schnitterlied 1 ff.
Llamaconopa peruan. Lar 344.
Lovisa Tennenlied 42.
Lümmelochs l. Schwaden 59.
Lupercal 72. 95.
Lupercalien 72 ff. 175. 178. 198.
Luperci bocksgestaltige Dämonen 74ff.
Lupercus röm. Gott 93.

M.

Madonna 123. 247.
Mähen Art des M. 165.
St. Mäher 28 ff. 338.
Maia röm. Göttin 119. 140.
Maibaum 13. 99. 135. 165.
Maifeuer 135. 190.
Maifoss Vd. 110.
Maigraf 78.
Maikönig 141. 148. 153 ff.
Maiochs Vd. 63.
Malmutter Mehlmutter Vd. 314.
Mamacora peruan. Lar 345 ff.
Mamazara s. Zaramama.
Mamuralien röm. Fest 155. 198.
Maneros ägypt. Klagelied 1. 16 ff. 55.
Mars 107. 157 ff. 160. 173 ff. 193. 201.
Mauchli Zuchtstier 60.
Meerzwiebel 123. 128. 130. 132. 138. 140. 154. s. Pan.
Memme 304.
Mère du blé l. G. 318.
Messerwerfen 107.
Micsazara peruan. Lar 344.
Micuyconopa peruan. Lar 344.
Midas phryg. König 4 ff. 16.
Milch Blut abzuwischen 75. 96 ff.
Miletos Gründungssage 76.
Mirtenscheune 347.
Mistelzweig 363.
Mockel, Muckel Kd. 59 ff.
Mohn 235 ff. 303. 350.
Molochopfer 137.
Mondamin indian. Kd. 137.
Moorschobb l. G. 321.
Mooskuh Maske 64.
Mörsel, Mörser 309. 368.
Μόρρον 120. 149.
Münenbund 318.
Muhkälbchen Kd. 63.
Mutter, grosse 319. 350.
Mutterbrod secale cornutum 307.
Mutterbund 321.
Mutterkorn 103. 308 ff. 314 ff.
Myrthe 116 ff. i. Hzbr. 364 ff.

N.

Nacken Einbeissen 46.
Niederfall 339. 350.
Noircis, les quatre 151.
Nothdurft verrichten 48 ff.
Nüsse i. Hzbr. 358 ff.

O.

October-Erntefest 162. 174. 197.
Octoberross 156 ff.
Offa penita 183 ff.
Ops röm. Göttin 119. 161. 180.
Ortding l. G. 185.
Oschophorien gr. Fest 161. 175.
Osterfeuer 109. 135. 190.

P.

Pales röm. Weidegöttin 190.
Palilien röm. Fest 159. 178. 190. 198. 201.
Pan 123. 132. 140. 154ff. s. Meerzwiebel.

Papamama peruan. Lar 342.
Parjanya ind. Regengott 242. 271.
Passah 161. 175 ff.
Paulus Eremita 152.
Pegasos Donnerross 254. 269. 277.
Pępek Halmknoten 330.
Perekopp Vd. 143 ff.
Persephone 211 ff. 224. 256. 259. 261. 269. 277.
Peterbült 347.
Petersasche 192.
Pferd Maske 165. Kopf 158 ff. 165. 169 ff. 181 ff. 247 ff. 273. Trojan. Pf. 163. 169. Verwandlung in Pf. 244 ff. 267 ff. 302. = Meereswoge 163. 263. 277. = Wind 163. 167. 262 ff. 302.
Pfingstblume 141.
Pfingstfest, hebräisches 162.
Pfingstschläfer 141. 148.
Pflugumziehen 89. 111. 135.
Phallos 142. 191.
Pharmakos 124 ff. 136. 155. 177.
Pieterscheune 347.
Pinarier röm. Gens 77. 87.
Pingstfoss Vd. 110.
Piron l. G. 336.
Pirua peruan. Lar 345 ff.
Piruazara desgl. 344.
Plutos 239.
Podarge Windsbraut 662.
Polevoj Djed Kd. 300.
Polnischer Ochs l. G. 59.
Poplifugien röm. Fest 121. 155.
Poseidon 11. *Ἐνοσίδας* 291 ff. Hippios 163. 244 ff. 256 ff. 274. 279. Hippodromios 259. 264. *χρηνοῦχος* 261. Phytalmios 258 ff. 264. Taureios 259. 264. Deutungen als Gott des Luftmeers 270. 274. 277. Regengott 271. 274. Sonnengott 270. 274. 277. Sturmgott 272. 274.
Potitier röm. Gens 77. 87.
Priolas Eponym. von Priola 16.
Prithivî ind. Erdgöttin 242. 275.
Pszenicna baba, matka l. G. Erntekranz 318.
Pyrasos Weizenfelde 232.

Q.

Quinoamama peruan. Lar 342.

R.

Raalwif Kd. 297.
Rebhund Vd. 107.
Regenzauber s. Aquilicien. Wasser.
Reine de la moisson Kd. 333.
Reis i. Hzbr. 354.
Remus 73 ff. 76.
Retter, Riter 360. 368.
Robigalien röm. Fest 107 ff. 175.
Roggenbär Schnitter, Drescher des Letzten 166.
Roggenhund, Roggenmops Kd. 106. 297.
Roggenmutter, Roggenmuhme u. s. w. Kd. 297 ff. 314 ff. 318 ff.
Roggenschwein Kd. 92. 187.
Roggenwif l. G. 321.
Rogslader l. G. 29.
Roi de veau Hascher des Kd. 60.
Romulus 73 ff. 76.
Rüenbrod secale cornutum 103.
Rugiuboba Kd. 31. 300 ff. 330 ff.
Rugiubobżudys Schnitter des Letzten 331.
Rugkjærling Kd. 299. 327 ff.
Rugstötter l. G. 49.
Rżanamatka Kd. 299.

S.

Sabinerinnen Raub der S. 85.
Sädesfru, Sädestösa Kd. 42. 312 ff. 336.
Salz i. Hzbr. 357. 362. i. Kindbettsbr. 367.
Sârameyas ind. Gott 280.
Saranjû ind. Göttin 267 ff. 279.
Saturnus röm. Saatgott 161.
Saufud Drescher des Letzten 186.
Sautreiber Schnitter des Letzten 112.
Sauwedele 186.
Schainichen machen 347.
Scheunbaba Kd. 335.
Scheunbetze Kd. 106.
Schêwekêrl Vd. 28.
Schildkröte 300.
Schimmelreiter 111. 153. 165. 167. 171.
Schlag Wachsthum mehrend 82. 113 ff. 149. 154. 358.
Schlange 247. 251.
Schmackostern 155. 178.
Schnittermuchel Schnitter des Letzten 60.
Schossmeier 115. 141. 194.
Schottebätz Kd. 103.
Schüssel, verdeckte 186. 359.
Schuhe i. Erntebr. 37 ff. 43. 46. 52. i. Hzbr. 358 ff.

Schutemops Kd. 104.
Schwanz des Kd. 185. vom Kalb 64. Fuchs 110. 185. Passahlamm 176. Pferd 159. 183 ff. Reh 191. Schwein 186 ff. Widder 186. 191.
Schwanzträger Schnitter des Letzten 185.
Schwein der Tellus 115. 119. 178. 197. Fett 178. s. Korndämon, Schwanz.
Schwerttanz 198.
Sense, in die S. nehmen 39 ff. 45.
Σέφφος 216.
Shitarska moma, zarka Kd. 51. 332.
Sichel streichen 35. 39 ff. 45. 106. Tödten durch S. 30. 68. S. des Kd. 229. 338. 350.
Sichelfrau Kd. 338. 350.
Sieb i. Hzbr. 357 ff. i. Kindbettsbr. 366 ff.
Simson hebr. Sonnenheros 109.
Sitâ ind. Göttin 245. 275.
Situafest in Peru 141.
Sommer-, Sonnenvogel 133 ff.
Sonne Durchgang des Wachsthumsgeistes durch die Sonnengluth 107 ff. 137.
Sporysch Kd. 343.
Stadlpudl Kd. 106.
Starababa s. Baba.
Stâtare l. G. 49.
Stirn Einbeissen 36. 46. 140. s. Blut, Milch.
Strohbär Kd. 166.
Stroh-, Strükpudel Kd. 166.
Syleus Winzer 12. 53.

T.

Tatte Kd. 320.
Taube 247. 250 ff.
Tellus 115. 119. 159. 178. 197.
Thalysia gr. Erntefest 161.
Thargelien desgl. 124 ff. 155. 161. 177.
Theerbuddel, Theerstulle 307 ff.
Thesmophorien gr. Fest 175.
Titias Eponym. von Tition 16.
Träume 352. 361.
Tremsemutter Kd. 297.
Triptolemos 205 ff.
Trübelhund Vd. 107.
Tutulina röm. Göttin 122. 140.
Typhon ägypt. Gott 135.

U.

Umklappen 142 ff. 150.
Umlauf 77. 81 ff. 150 ff. 179. 208. 223.
Umreiten der Felder 188.
Upbören 42 ff.
Urvarâ ind. Göttin 242.
Ushas ind. Göttin 270 ff.

V.

Varuṇa ind. Gott 271. 274. 276.
Versöhnungsfest, hebr. 131.
Vitulum facere 63.
Vivasvat ind. Gott. 267 ff. 279.
Vorläufer der Aehren 311.

W.

Wälzen auf dem Acker 340 ff.
Wandeln 43. 46.
Wasser Ins W. werfen 9. 50 ff. 55. 110. 134. 141. 163. 199. 332. Begiessen mit W. 24. 28. 50. 148. 162. 317. 323. 326. 330. 356.
Wasserjungfer 315.
Wassermuhme 294. 297.
Wasservogel 134.
Wazerl Kd. 31.
Wechselbalg 306. 366.
Wecken des Korns 150.
Weizenmops Kd. 106.
Weizenmuchel Schnitter d. Letzten 60.
Weizenschwanz l. G. 185.
Werbock 98.
Werwolf 89 ff.
Wêszâle Kd. 325.
Wêszbeller Kd. 104.
Wetenwîf l. G. 321.
Wettkampf beim Mähen 11. 18 ff. 56. der Luperci 77. um das Rosshaupt 169. 193 ff. bei den Eleusin. 209. 223.
Wettlauf 158. 162. 164. 170 ff. 174. 179. s. Korndämon.
Widder Maske 92. herabgestürzt 136. s. Korndämon.
Wielki pies Kd. 103.
Wîf, ôle Wîf l. G. 321.
Wind im Getreide 112. 163. 167. 236. 262 ff. 296. 302. 304. 309. s. Bär, Hund, Pferd.
Winzerbräuche 12. 17. 44. 53 ff.
Wodan 256.
Wolf vergraben 89. *Grüne Wolf* 142. Fett 98. 178. s. Korndämon.
Woodenhorse s. Hobbyhorse.

Y.

Yama, Yamî ind. Götter 267 ff. 279. 283.

*

Z.

Zagel, Zál, Zól, Zoll l. G. 185.
Zaramama peruan. Maismutter 342 ff. 350.
Zarapconopa peruan. Lar 344.
Żarnamatka Kd. 299.
Żebrak l. G. 49.
Zehen haaren 37. in die Z. beissen 37 ff. 46.
Zephyros 259. 264.
Ziegenopfer 74.
Zucker i. Hzbr. 360. 362. 364. 367. 370.
Żytnababa, Żytnamatka Kd. 299 ff.
Zwillingsähren 343.

CORRIGENDA.

S. 28 Z. 8 v. u.: Stollfeld lies Hollfeld.
S. 35 Z. 19: Edagsen und Springen lies Eldagsen und Springe.
S. 129 Z. 9: getrieben lies getrieben [2].
S. 141 Z. 3: Pituafeste lies Situafeste (so Rivero y Tschudi).
S. 181 Z. 22: tilge 'oder Pyanepsien'.
S. 324 Z. 18: Namens lies Numens.

QUELLEN UND FORSCHUNGEN

ZUR

SPRACH- UND CULTURGESCHICHTE

DER

GERMANISCHEN VÖLKER.

HERAUSGEGEBEN

VON

BERNHARD TEN BRINK, ERNST MARTIN,
WILHELM SCHERER.

LII.

LAURENCE MINOTS LIEDER.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1884.

LAURENCE MINOTS

LIEDER

MIT

GRAMMATISCH-METRISCHER EINLEITUNG

HERAUSGEGEBEN

VON

WILHELM SCHOLLE.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1884.

Buchdruckerei von G. Otto in Darmstadt.

VORWORT.

Laurence Minots Lieder verdienten hinsichtlich ihrer Sprache und noch mehr ihres Versbaues eine eingehendere Untersuchung als ihnen bis jetzt zu theil geworden. Ueber dem Bemühen, diese Aufgabe zu lösen, kam mir der Gedanke, die Gedichte neu herauszugeben — einerseits um dem Leser die Controle meiner Angaben zu ermöglichen bzw. zu erleichtern (da weder Ritson noch Wright die Verse oder auch nur die Strophen zählen), andererseits um die wesentlichsten Resultate meiner Untersuchung im Texte selbst zur Darstellung zu bringen. Es ist daher in dieser Ausgabe der Versuch gemacht worden, die Sprache wie die Metrik des Dichters reiner als in der Ueberlieferung geschieht hervortreten zu lassen. Eine Normalisirung der Schreibung habe ich jedoch nicht angestrebt, mich vielmehr, soweit der Zweck dies gestattete, der Ueberlieferung angeschlossen.

Die Ankündigung der bevorstehenden Ausgabe der Lieder Minots von Dr. Rosenthal kam mir erst zu Gesicht, als die meinige im Wesentlichen fertig war.

Zum Schlusse spreche ich Herrn Prof. ten Brink, dem ich für die erste Anregung zu dieser Arbeit sowie für energische Förderung derselben verpflichtet bin, hiermit meinen herzlichsten Dank aus.

Der Herausgeber.

INHALT.

Einleitung VII
Vocalismus X
Consonantismus XVII
Flexion XX
A. Declination XX
B. Conjugation XXIII
Metrik XXIX
I. Kurzzeile XXIX
II. Langzeile XXXVI
III. Allitteration XLI
Text 1
Anmerkungen 41

EINLEITUNG.

Die Gedichte des Laurence Minot sind in nur einer HS überliefert: Cotton Galba E. IX im Britischen Museum. Sie wurden zuerst von Tyrwhitt aufgefunden, nach dessen Abschrift Warton in seiner History of English Poetry 1781 einen Theil derselben veröffentlichte (Lied IV und Bruchstücke von VI. IX. X). Eine vollständige Ausgabe lieferte Ritson i. J. 1795, eine zweite 1825. Nur die letztere von beiden war uns zugänglich; sie führt den Titel: *Poems written anno MCCCLII. by Lawrence Minot, with Introductory Dissertations on the Scottish Wars of Edward III. on his claim to the throne of France, and Notes and Glossary.* Thomas Wright gab 1859 die Gedichte von neuem heraus in seinen *Political Poems and Songs relating to English History* I, 58—91. Ausserdem sind einzelne Lieder[1] veröffentlicht von Mätzner, *Sprachproben* (Lieder I—IV), von Wülcker *Altenglisches Lesebuch* (II. IX.), von Morris und Skeat *Specimens of Early English* (III. IV und ein Theil von VII).

Eine Leipziger Inauguraldissertation von F. J. Bierbaum *Ueber Laurence Minot und seine Lieder* (Halle 1876), die sich vorwiegend mit den politischen Beziehungen und den Flexionsformen der Gedichte beschäftigt, gibt im Eingang eine Beschreibung der HS, am Schluss ein Verzeichniss der

[1] Von diesen fragmentarischen Publicationen beruht nur die letztgenannte auf der HS.

Varianten, die sich aus einer von Prof. Wülcker angestellten Collation mit dem Wrightschen Druck ergeben hatten.[1]

Ueber das Alter der HS sind verschiedene Ansichten geäussert worden. Warton glaubte sie unter Heinrich VI. entstanden, Ritson unter Richard II.; Wright, Morris und ten Brink setzen sie in den Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts.

Von der Person des Dichters ist uns nur der Name bekannt: V, 1 *Minot with mowth had menid to make,* und vollständiger VII, 20 *Now Laurence Minot will bigin.* Ritson vermuthet, dass derselbe einem Kloster, Bierbaum dass er dem geistlichen Stande angehörte. ten Brink Litteraturgesch. I, 403 erblickt in ihm einen Spielmann mit der näheren Bestimmung: 'jedoch ein(en) Spielmann, der auf dem Wege ist, Minstrel zu werden, d. h. an dem Hofe irgend eines Grossen eine feste Stellung und dauerndes Unterkommen zu finden'. Die von Bierbaum geltend gemachte häufige Anrufung der göttlichen Personen in den Liedern ist für seine Vermuthung nicht beweisend, denn auch bei nichtgeistlichen Dichtern findet man dasselbe häufig genug. Andererseits hindert der volksthümliche Charakter der Lieder nicht, in dem Dichter einen Geistlichen zu vermuthen; denn zu jenen Zeiten der Grenzkämpfe mit den Schotten, der fast beständigen Ueberfälle von hüben und drüben ist es schwer in den nördlichen Districten, in denen die Klöster oft einem Feldlager gleichen mochten, zwischen Klerikern und Laien zu unterscheiden. Wir wissen, dass die Priester und Mönche Northumberlands häufig genöthigt waren, das geistliche Gewand mit der

[1] Wir haben jenes Verzeichniss selbstverständlich benutzt. Uebrigens werden darin ganz überflüssiger Weise drei handschriftliche Lesarten wiederholt, die Wright in seinem Text geändert hat, jedoch unter demselben SS. 68. 78 anführt. Im Ganzen enthält die Liste nur sehr wenig Varianten von Bedeutung, zumeist Orthographisches — darunter Dinge wie *ioy* statt *joy*, *Grene* statt *grene*, *mawgre* statt *mawgré*. Wer sich nun aber für derartige Kleinigkeiten interessirt, die auch der gewissenhafteste Herausgeber in seinen Varianten nicht mitzutheilen braucht, der erhält aus Bierbaums Mittheilungen nun doch wieder kein getreues Bild von der HS (vgl. z. B. was er S. 40 über *u* und *v* sagt), eher aus dem fragmentarischen Abdruck in den *Specimens*.

Rüstung zu vertauschen: so wurde die Schlacht bei Durham von drei Bischöfen geleitet, und ein grosser Theil der hier Kämpfenden waren Geistliche.

In die Zeit von 1352—54 fällt nach Ritsons Annahme das Todesjahr Minots, weil er die wichtigen Ereignisse der darauf folgenden Zeit nicht mehr besungen hat. Wirkliche Beweiskraft kommt jenem Argument nicht zu; doch findet Ritsons Ansicht vielleicht eine weitere Stütze in der Erwägung, dass dem Dichter eine besondere Veranlassung vorgelegen haben muss, die Gedichte zu einem Ganzen zu vereinen (1352), und dass diese möglicherweise in der Voraussicht seines nahen Todes zu suchen ist.

Ob Minot ausser den vorliegenden Gedichten noch andere verfasste, ist zwar bei seiner Formgewandtheit zu vermuthen, jedoch nicht erwiesen.

Eine Würdigung der litterarhistorischen Stellung des Dichters findet sich in ten Brinks Geschichte der englischen Litteratur I, 403 ff.

VOCALISMUS.

Kurze Vocale.

a entspricht

α) ae. *æ* in geschlossener Silbe: *staf, fat, cat, fast; spak, sat, brak, gaf* (ae. Schreibung *ȝeaf*), *gat* (ae. *ȝeat*).

β) ae. *ea* (altwests. *ea*, altnordh. *a, ea, æ* oder *e*): *als, harm, faght.* *a* vor *ll* (ae. *a, ea*) reimt mit *a* vor *l* (ae. *æ*) in geschlossener Silbe, wie auch die Schreibung *-all* und *-al* confundirt; vgl. *small* statt *smal* V, 80 *(: wall, fall, all)*, *sall* statt *sal* VII, 113 *(: pall, call, fall)*.

γ) ae. *a, o* vor Resonanten: *mani; man*; *ban, blan, wan; lang, omang; land hand; stande etc.*

o bietet die HS nur in *bigon* IX, 49; *strong* VII, 101 sowie in der Reimgruppe *: fonde : wonde : stonde : londe* IX Str. 2. Dass Minot jedoch auch vor *-nd a* sprach, beweisen die Reime *: wepand : land* VIII, 60, *handes : tiþandes* III, 57. Es war daher geboten, jene wenigen *o* zu beseitigen.

δ) Sonstigem ae. *a* oder auch dem *a* anderer german. Dialekte in geschlossener Silbe, wie z. B. in *sakles* (ae. *sacleás*) . — Das Prät. *wald* geht auf die altengl. Form *walde* zurück (Sir Tristrem und Berlam et Josaphat, ed. Horstmann Altengl. Leg. 1875 S. 226, haben *wold*; Robert Manning *walde* neben *wolde*).

ε) ae. *â* vor langer oder mehrfacher Consonanz: *hat* IV, 74 (ae. *hâtte*).

a steht neben *e* in *þan þen* tum tunc (ae. *þanne þonne, þænne*). Durch den Reim ist nur *þen* belegt VII, 88 *(: men)*, und vielleicht ist dies die Minot einzig geläufige Form. Nach dem Comparativ dagegen steht ausnahmslos *þan* (ae. *þanne þonne*). — Die Kürze ist nicht zweifellos, jedoch wahrscheinlich bei *a* aus ae. *æ* in *lat* VII, 115; VIII, 90.

e, das als Kürze stets offenen Laut hat, entspricht

1. alter Kürze: *α*) geschlossenem oder offenem *e*: *help, self; tell, qwell, dwell, men, lend, sett.* *β*) ae. *æ*, das in der Regel *a* erzeugt, in einigen Fällen: *efter* (so regelmässig auch im altangl. Surtees Psalter); *geder* XI, 3 *(ʒædrian)*. *γ*) ae. *eo* (bzw. altn. *ia*) *: hert, erl, sternes, werld* (die eigentlich nordh. Form lautet *warld*), *swerd.* *δ*) Für *mycel, yfel* stehen *mekil, euil*, als die gewöhnlichen nördlichen Formen. Dazu *besi* I, 30 (ae. *bysiʒ*) wie im Kentischen.

2. alter Länge *(æ, ê, eó)* in Position, selten ausserdem: *flesch* I, 20 *ledderr* XI, 19 (ae. *hlǽdder*); *wend* III, 62 *(: brend); ten* III, 98 *(: men); brest* VII, 22 *(: rest, prest, best)*, *frende* VI, 19 *(: hende, schende, bende)*. *Trest* Subst. VII, 106 *(: best)* dürfte aus altn. *traust* unter Anlehnung an das Verbum *treysta* entstanden sein.

i. Der *i*-Laut wird sowohl durch *i* als durch *y* dargestellt. Er geht auf altes *i* und *y* (z. B. in *rig, kis*), auf *eo* vor gedecktem *h* *(fight)*, sowie auf die entsprechenden Längen in der Position zurück: *bitid, kid, hid, light.* Hierher gehört auch *schipherd* IX, 20 (*scêp-*, *scîp*). Kürzung ausser der Position in *brid* I, 79. — Bemerkenswerth ist *i* für *e* in *Ingland.*

o entspricht ae. *o* in *word, hors, boght, wroght* u. s. w. Das Prät. *moght* wird auf ein continentales *mohta* zurückgehen. Aus ursprünglicher Länge verkürzt — gleichviel zu welcher Zeit — erscheint *o* in *thoght, soght*, ebenso in *noght* (ae. *nôht* neben *nâht*).

u geht auf ae. kurzes *u* zurück: *sum, ful, thurgh, þus, cume* u. s. w.; auf *û* z. B. in *vs.* Altem *o* entspricht es in *furth, durst, suld.* Statt *wu* bietet die HS nach me. Sitte *wo* (vgl. ten Brink, Anglia I, 519). Auch in anderen Fällen wird der *u*-Laut durch *o* dargestellt, jedoch ohne festes Princip:

sons III, 15 neben *sun* VIII, 92, *ʒong : tung* III, 19; hier habe ich stets *u* geschrieben, nur in *bot*, wo der aus *û* entstandene Vocal vielleicht noch schwebend war, das gewöhnliche *o* beibehalten.

Lange Vocale.

ā entspricht 1) alter Kürze *(a, ea, æ)* α) in offener Tonsilbe: *care, sare, dare, fare, glade, wade, slake, take* (altn. *taka*), *bake, wake* u. s. w. Consonantenverschärfung und Vocalkürze begegnet in *crak* II, 10, *crakked* I, 59; II, 11; ausnahmsweise in *makked* VII, 41, das schwerlich vom Dichter herrührt. β) in geschlossener Tonsilbe vor *ld* wie in *ald* III, 19, *hald* III, 24. 2) alter Länge α) *â* wie in *mare ma, sare, lare, an, wan* (altn. *vân*) u. s. w. β) in einigen Fällen *ǣ*: *gast* (schon ae. *ʒâst*), *mast, gase (ʒǣd)*, vgl. ferner unter *e* S. XIV.

In 1β) und 2) steht für *a* häufig *o*, beide Laute wechseln in denselben Worten. Entscheidende Reime sind: *sore : more (: forlore)* VII Str. 5, *mon : forgon : non (: Iohn)* IX Str. 8, *mon (: Iohn)* XI Str. 1, [*stole (stola):*] *dole (dâle)* VII Str. 15, *(galiotes:) botes* III, 81 und dagegen: *(fare:) sare* I Str. 2, *allane (: tane)* IX Str. 11, *(care:) mare* VIII Str. 1, *lare : sare (: care, fare* etc.*)* V Str. 2, *lare (: care, fare* etc.) VI Str. 3, *euermare (: are)* VIII Str. 8, *allane (: tane)* IX Str. 11, *brade (: glade)* V Str. 10. Dem Dichter war demnach neben dem nördlichen *ā* auch das mittelländische offene *ō* geläufig, in welchem Umfang lässt sich nicht bestimmen. Vergleichung des Gebrauchs der HS mit dem anderer nördlicher Denkmäler führte mich darauf, ausserhalb des Reims im Ganzen den *a*-Laut zu begünstigen, das *o* nur in Wörtern wie: *on, non, mon, both, lord, so, most* Adv. und in denen auf *-ld*: *old, bold* etc. Das Adj. *mast* kommt nur im Reime auf *gast* vor.

ē entspricht theils ae. *ǣ, ê, eá, eó*, theils den Kürzen *e (e*ᵃ wie *e) ea*, in offener Silbe oder vor gewissen Consonantenverbindungen verlängert. Es galt zu untersuchen, wie der offene und geschlossene *e*-Laut sich in unserem Text zu einander verhalten; wozu die verhältnissmässig grosse Anzahl

der Reime einen sicheren Ausgangspunkt gewährte. Indem ich das von ten Brink (Anglia I, 527) aufgestellte Schema zu Grunde legte, gelangte ich zu folgenden Resultaten.

Die Gruppen *α* und *γ* binden sich im Reime nicht unter einander. Wie bei Chaucer also, ist das *e* aus ae. *eá*, aus ae. *ǽ* = germ. *ai* (ohne *i*-Umlaut) sowie als Dehnung eines ursprünglich im Silbenauslaut stehenden *e*ᵃ oder *e* stets offen mit einziger Ausnahme des Wortauslauts, wo nur geschlossenes *e* gilt; andrerseits *e* = ae. *ê* oder *eó* stets geschlossen.

Auch hier bietet die Gruppe *β*, welche der Theorie nach beide Laute zulässt, zu den meisten Bemerkungen Anlass. *β*1: von den Wörtern mit *ǽ* = westgerm. *â* (auch lat. *â*) kommen nur im *è*-Reim vor: *rede* (Rath), *þere* (da) *fere* (fürchten), nur im *é*-Reim: *dede* (That), *wede* (Gewand), *drede* (Furcht), *bere* (Bahre), *to ȝere*. Vorschnelle Folgerungen sind zumal bei dem kleinen Umfang des Textes hieraus nicht zu ziehen. Zweifelhaft erscheint *were* (waren), das IV, 39 auf *nere* (neuengl. *near*), VIII, 59 auf *lere* (lernen) reimt. Letzteres steht IV, 42 im *é*-Reim, und *nere* könnte = ae. *niór* statt = *neár* sein, wenn auch die Form *nerre* (HS *nerr*) X, 15 und die Reimbindung, der sie angehört, andeutet, dass *nère* dem Dichter nicht unbekannt war. Im Ganzen wird sich in der Gruppe Chaucer gegenüber eine weitere Ausdehnung des geschlossenen *e*-Lauts bei Minot nicht in Abrede stellen lassen.

In noch grösserem Masse gilt dies von *β*2: die Wörter mit *ǽ* = germ. *ai* — *i*, wie *lede*, *sprede*, *mene*, *bidene*, *lere* stehen nur im *é*-Reim (auch die soeben angeführte Bindung VIII Str. 8 *were : lere* ist nicht anders aufzufassen).

Das Adv. *wel* (s. darüber ten Brink a. a. O. 542) erscheint bei Minot mit éiner Ausnahme (*a well sary sight* V, 28, wo man an die Einwirkung bekannter altnordischer Verbindungen mit *vel* denken mag) in der Form *wele*, d. h. mit gedehntem *e*. Der Reim *wele : stele* III, 101 gewährt für die Vocalqualität keinen sicheren Aufschluss, da trotz ae. *stýle* me. *stel* und *stele* auch mit offenem *e* vorkommt.

Von germanischen Lehnwörtern erscheint *hete* (vgl. ten

Brink a. a. O. 541) im *é*-Reim. Natürlich erzeugt altn. *ê* gleichfalls den geschlossenen Laut in *sere*.

Folgende Wörter haben neben *e* auch *a*: *strate* (: *gate* u. s. w. VI Str. 7), *þare* (: *care* V Str. 2), *ware* (: *care* IV Str. 15). *þare* geht wahrscheinlich auf altes *þâr* zurück, *þere* auf *þêr*. *ware* ist altn. *vâru*, *were* dagegen ae. *wêron*. Ebenso entsprechen *(þai) er*, *(þai) are* (: *euermare* VIII Str. 8), altn. *eru* und altnordh. *aron*, *earun*. Auch in dem Cott. MS des Cursor M. finden sich im Reime *ware*, *þare*, ebenso bei Barbour. Andere nördliche Texte haben haben noch neben diesen beiden Formen die dritte aus dem Süden vorgedrungene: *wore*, *thore*, Erl of Tolous *wore* : *before* : *thore* 716 (cf. Lüdtke), Robert de Brunne *þarfore* und *þore*. Für ae. *hwêr (hwâr)* hat Minot *whare;* nur einmal (IX, 19) bietet die HS ohne Bestätigung durch den Reim *whore*. *hare* findet sich nicht, obgleich diese Form neben *here* in anderen nördl. Denkmälern belegt ist: Benedictinerregel, Thomas of Erceldoune.

ī wird wie der entsprechende kurze Laut theils durch *i*, theils durch *y* dargestellt. Der Vocal entspricht 1) altem *î*: *lif*, *fif*, *swithe*, *skrithe*, *blithe*. 2) altem *ŷ*: *hide*, *pride* (altn. *prŷði*), *hire*. 3) altem *eó*, *ié*: *tithe*. In *flye (fleóȝe)*, *flye (fleóȝan)* hat das aus ȝ entstandene *i* sich den vorangehenden Laut assimilirt.[1] 4) Deutlicher wird diese Assimilation, bei *eáh- eáȝ-* (altengl. auch *êh-*, *êȝ-*) wie in *high* oder *ine* VII, 79 (: *pine*), woneben VII, 92 *eghen* vorkommt, das vielleicht in *ine* oder doch *ene* zu bessern wäre. 5) altem *i* samt aufgelöster Consonanz in *lye*, *stile (stiȝel* vgl. Zupitza Anz. II, 16). — In geschlossener Silbe ist Verlängerung eingetreten vor *ld*, *nd*: *child*, *minde*, *finde*.

ō. Der Qualität nach haben wir ein doppeltes *ō* zu unterscheiden, ein offenes und ein geschlossenes; Reime zwischen beiden kommen nicht vor. Das offene entspricht ae. *â* und ae. *o* in offener Tonsilbe verlängert. Die Reime sind bei der Behandlung des langen *a* erwähnt. Das geschlossene *o* entspricht altem *ô*: *bone*, *mone*, *sone*, *bote*, *mote*, *fote*, *wrote*, *flode*, *mode*, *rode*, *wode*, *gode*, *bokes*, auch das

[1] vgl. ten Brink Zeitschr. f. d. A. XIX, 224.

etymologisch dunkele *nokes* VII, 5. Statt *o* schreibt die HS manchmal *u*: *tuke*, *luked*, *gude* — das Adjectiv stets so, das Substantiv V, 70; VIII, 11 — regelmässig *suth*, vereinzelt vor Dauerlaut: *sune (sôna)* V, 5. Der Reim gibt nur für den *o*-Laut Gewähr (*trone : bone : mone : sone* I Str. 1); und auch der Umstand, dass die Schreibung in keiner Reimbindung durchgeführtes *u* zeigt, sondern entweder ausschliesslich *o* oder Mischung (wie in *flode : gude* III, 121, *stode : flude* III, 75) warnt davor, das Zeichen für den jüngeren Laut in den Text aufzunehmen.

ū wird graphisch durch *ou, ow* dargestellt und entspricht lautlich altem *û*: *stout, about, schour, sour, mouth, south* etc. Vor *nd* ist es aus alter Kürze entstanden: *founded* I, 12, *woundes* I, 91, *stound* V, 75.

Von den Diphthongen bespreche ich nur:

ai, auch *ay* geschrieben, das altem *æ, ǣ, e* mit *i* aus *ȝ* entspricht: *day, may, maine; kayes; way, say, play, ogain.* Früher *ei* ist lautlich und auch graphisch in *ai* ganz aufgegangen; den Laut anlangend vergleiche man Reime wie *sais : dais* VII, 169, *saine : maine* I Str. 11, *say : way : þai : play* I Str. 9. *þai* ist altn. *þeir.*

Zum romanischen Vocalismus.

a erhält vor *nce (ns)*, *nt* eine dunklere Färbung, die ihren Ausdruck in der Schreibung *au* erhält. Die HS ist, wie sich denken lässt, nicht consequent; I Str. 9 z. B. bietet sie *daunce : France, avaunce : chance.*

Wir schreiben überall *-aun*, da der Laut jedenfalls von dem gewöhnlichen *a* unterschieden ist.

Kurzes *e* erscheint nur mit dem offenen Laut und führt auf den offenen frz. *e*-Laut, *prest (: best, west, rest)* V Str. 11; *Naverne*: *(: ferne)* IV, 70.

Langes *e* hat, wie in engl. Wörtern, theils den offenen, theils den geschlossenen Laut. Die von ten Brink Anglia II, 546 ff. formulirten Regeln bestätigen sich auch hier. Demnach haben offenes *e* z. B. *pes (pais, peis)* I, 92, *lele (leiel, leial)* III, 37; *were* neben *werre*, *pres* VII, 45; I, 90. Geschlossenes dagegen *frere* VII, 131, *pere (per)* III, 14, *clere*

IV, 48, *cuntre* IV, 28, *menȝe* IV, 11; *Bauere* III, 13, *chere* IV, 45, *manere* u. s. w.

Franz. *ȯ* und *ó* erscheinen im Mittelenglischen wie im Normannischen als *ȯ* und *u*. Der geschlossene *o*-Laut begegnet nur in einzelnen Lehnwörtern wie *trone* I, 1. *u*, geschrieben *ou*, reimt in Wörtern wie *flour, tour* IX, 41, *honour* IX, 42, *crowne* I, 59; II, 10, *barounes* III, 43, *renoun* IV, 83, *dout* II, 14, *rout* II, 16 mit *ou* = ae. *û*. In unbetonter Silbe steht vielfach *o*, was auf Schwächung der Quantität hindeuten dürfte: *sócor* neben *socoúr*.

ai umfasst, wie der entsprechende englische Diphthong, mit dem er sich im Reime bindet, älteres *ai* und *ei*: *gay, pay, plaine; pray, Artais, curtais, Genevais, Valais.*

CONSONANTISMUS.

Verschlusslaute. 1. Labiale *b*, *p*. Bemerkenswerth scheint die gelegentlich vorkommende Allitteration zwischen engl. und franz. *p* und *b*, wie in *bout : pauilyoun* IV, 63, *both : place* IX, 53, *buckler : play* V, 34, *prufd : bare : abyde* VII, 42, *prayse : Badding : best* V, 59. 2. Linguale *d*, *t*. Ein Schwanken zwischen *d* und *t* zeigt sich im Suffix *-de* oder *-d* der schwachen Verbalflexion: *lend (: hend)* III, 31 im Gegensatz zu *sent (: hent, rent* [fr. *rente*]*)* VI Str. 2. Statt *hundred* bietet der Text die Form *hundreth* (altn. *hundrađ*) III, 110; V, 71 und III, 94 *(hundereth)*; V, 46 steht die römische Ziffer. 3. Gutturale *g*, *k*. Einfaches *g* entspricht im Anlaut ae. ȝ vor Consonanten und dunkeln Vokalen: *glad*, *gaf*, *gast*, *god* und zuweilen vor hellen Vocalen wie in *gif*; ausserdem rom. *g*: *gay*, *grace*, *graunt* u. s. w. Im In- und Auslaut tritt es in der Verbindung *ng* auf: *king*, *kinges*, *bring*, *sing*, *lang* u. s. w. *gg*, im Auslaut *g* geschrieben, entspricht alter Geminata (ae. *cȝ*) wie in *ligges* (plur. III, 99); *lig : brig : rig* VII Str. 8, wo der Reim auf *big* den Lautwerth des neuengl. *dg*, an den man denken könnte, ausschliesst. Mit rom. *c* = *k* scheint engl. *g* zu allitteriren in *Cressy : grene* VII, 102, *grete : clerkes* IX, 14. Der *k*-Laut wird vor *i*, *e* durch *k*, sonst vielfach auch durch *c* dargestellt, vor *w* durch *q* *qwell*. Er entspricht dem ae. *c* im Anlaut vor Consonanten, dunkeln Vocalen und *i*, *ī* aus *y*, *ȳ*: *craft*, *clip*, *cat*, *king*, *kirk*, *kithe*. Im In- und Auslaut ist er der gewöhnliche Vertreter des ae. *c*. (Aus-

nahmen s. unter Adfricaten.) — Der romanische *k*-Laut bietet keine Schwierigkeit.

Spiranten. 1. Labiale. *w* im Anlaut, ae. *w* entsprechend. allitterirt zuweilen mit *wh* = ae. *hw* : *wine* : *whete* I, 20, *wery* : *while* II, 23 sowie *wele worth þe while* II, 5. 11. 17. 29. 35. Im In- und Auslaut geht es auf ae. *w* oder auf *ȝ* nach Consonanten und dunkeln Vocalen zurück, hat jedoch seine consonantische Natur nach Vocalen durchaus eingebüsst (*aw*, *ew*, *ow* bilden Diphthonge, soweit *ow* nicht den langen *û*-Laut darstellt); und auch nach Consonanten dürfte es wenig mehr davon behalten haben, wenn die gewöhnliche Schreibung von Wörtern wie *sorow* die Aussprache des Dichters wiedergibt. — *v*, im Inlaut mit wenig Ausnahmen durch *u* dargestellt, verwandelt sich zwischen kurzem Vocal (*i*, *u*) und verstummtem *e* der letzten Silbe gerne in *f*, besonders wenn das *e* im Auslaut stand und nun auch graphisch unterdrückt wird: *lif* (= *liue*) IV, 24, *giff* IV, 90 und *gif* V, 39. 81 (= *giue*), *luf* VII, 144; aber auch z. B. in *caitefes* l. *caitefs*. *lifes* III, 118 mit hörbarem *e* haben wir in *liues* zu ändern uns erlaubt. — Nach langem Vocal findet zuweilen der umgekehrte Lautwandel statt, jedoch nur dem Reim zu gefallen, vgl. *liue* (= *lif*) I, 89, *striue* V, 43.

2. Linguale. Einfaches *s* im Anlaut sowie *sw*, *sn* etc. allitteriren mit *sp*, *st*, *sk* (*sch*): *send* : *space* VII, 31, *spared* : *swerd*, *spere* VIII, 13; *semid* : *strokes* IV, 61, *sembled* : *still* III, 87; *Scotland* : *sight* I, 27, *siluer* : *skarlet* X, 12, *schippes* : *sandes* V, 71, *swith* : *seruis* : *schowr* IX, 43. — *sch* entspricht ae. *sc*: *schames*, *schippes*, *schop*, *schrive*; *flesch* u. s. w. Der ursprüngliche Laut hat sich erhalten in *Skotte*, *Scotland*, *score*, *skrith*. Die Bildungssilbe *-isc* erscheint in der Regel in der Form *-iss*, *-is*: *Ingliss*, *Inglis*; nur in der Ueberschrift zu V bietet die HS: *Inglisch* und VII, 86 *Frankisch*.

3. Palatale. *ȝ* entspricht ae. *ȝ* vor oder nach hellen Vocalen oder *ȝe* vor dunkeln, hat sich jedoch nur im Anlaut erhalten (sonst vocalisirt: *way*, *fain*, *meri*, *haly*, *body*). Beispiele: *ȝe*, *ȝit*, *ȝere*, *ȝate*, *ȝolden*, *ȝung*. In *if* ist es abgefallen.

gh entspricht in- und auslautendem *h*: *night*, *right*, *rugh*, *burgh* und darnach auch *burghes*.

h entspricht im Anlaut ae. *h*, das im Pronomen *it* sowie vor *l* und *r* (*lepe*, *ledder*, *rig*) abgefallen ist, und bezeichnet andrerseits franz. *h*. Letzteres erscheint in *aire* (= *heir*) IV, 28 abgefallen, wo es jedoch zur Vermeidung des Hiatus wieder eingesetzt werden musste. Allitteration zwischen franz. und engl. *h* ist zweifelhaft in IV, 92. Sonst bindet sich engl. *h* nur mit engl.

Adfricaten. Lingual-palatale. Die tönende wird vor *a*, *o* gewöhnlich durch *j* bzw. *i*, vor *e*, *i* durch *g* dargestellt: *Iohn*; *ioy*, *iapes*, *buriase* u. s. w.; *gentil*, *treget*, *engines*, *sege*. Doch findet sich auch *burgase*, *sergantes*, was zu ändern zweckmässig schien. — Der Laut kommt, wie schon die Beispiele andeuten, vorwiegend und vor hellen Vocalen ausschliesslich in eigentlich romanischen Wörtern vor. Das tonlose *ch* entspricht ae. *c* im Anlaut vor *i*: *child*, *chin* im Inlaut in *speche*, *teche*, *Franche* neben *Frankisch*, sowie franz. *ch*. Englisches *ch* kommt in keiner Allitterationsverbindung vor. — Ae. *ce* entspricht *tch* in *wretche* II, 21. 23, dagegen *wrecches* V, 57, *wrecches* V, 36. In Betreff der Liquiden enthalte ich mich der Bemerkung.

Zur Darstellung der Gemination in der HS sei noch erwähnt, dass sowohl ursprünglich geminirte Consonanz häufig durch das einfache Zeichen dargestellt wird — und zwar nicht bloss im Auslaut — wie andrerseits ursprünglich einfache Consonanz — besonders im Auslaut — oft durch das Doppelzeichen. Im Inlaut habe ich nur in solchen Fällen, wo der Sprachgebrauch des Dichters unzweifelhaft schien, mir einzelne Abweichungen von der Ueberlieferung gestattet; im Auslaut dagegen nicht ursprüngliche Gemination überall da vereinfacht, wo nicht (wie in *mekill*, *litill*) Einfluss altn. Schreibung vorzuliegen schien.

FLEXION.

A. Declination.

Substantiv. Von Flexionsformen des Sg. ist nur der Gen. auf *-es*, bzw. *-s* erhalten. Beispiele s. bei Bierbaum S. 15, der jedoch mit Unrecht *Skottis* I, 79 hierher zieht: es ist deutlich Adjectiv. *mans* XI, 9 (nach Bierbaums[1] Zählung X, 18) ist — wie das Metrum beweist — in *mannes* zu ändern. Für die Syncope des *e* gilt die von ten Brink formulirte Regel, s. Anglia I, 547 Anm. 1. V, 76 ist *sir Édwàrdes will* zu betonen. — VII, 18 *for a nobill prince sake* haben wir älterem Brauch entsprechend *princes* geschrieben.

Ausl. *-e* als Flexionsendung ist verstummt (anders beim Adjectiv) und — in Folge umfassender Verwendung unorganischer stummer *e* — da wo es in der Schreibung die alte Stelle behauptet nicht wiederzuerkennen.

Stammbildendes *-e* scheint IV, 69 Silbe zu bilden: *a stede to vmstride.* Es wird jedoch *for to vmstride* zu lesen sein.

Die Pluralendung *-es*, woneben *-is* steht, unterliegt demselben Syncopirungsgesetz wie der Gen. Sing. Nur dass es bei dem häufigern Vorkommen der Pluralform nicht an Beispielen fehlt, wo auch unmittelbar nach dem Hochton das

[1] Wir berücksichtigen dieselbe nur an dieser Stelle. Ihre Abweichungen von der unsrigen beruhen darauf, dass Bierbaums III a und III b unseren III und IV entsprechen, sowie darauf, dass er in den drei letzten Liedern Kurzzeilen statt Langverse zählt.

e syncopirt wird: *gaudes* I, 87, *lordes* III, 31, *schippes* III, 91, *harmes* V, 15, *bowes* VI, 23, *dintes* VI, 34, *gudes* VIII, 14 lies: *gauds, lords, ships, harms* u. s. w. Wie die HS in allen diesen Fällen die Syncope anzudeuten unterlässt, so versäumt sie es vielfach auch dort, wo die Syncopirung der Regel gemäss erfolgt: wir lesen zwar *enmys* I, 46, *nakers* IV, 80, *kaitefs* V, 58, *leders* VIII, 94, dagegen *caitefes* I, 75, *prelates* III, 17, *tarettes* III, 80, *biginges* VI, 35 statt *caitefs, prelats* u. s. w. Umgekehrt steht z. B. *sons* III, 15 statt *sones,* bzw. *sunes.*

Plural in *-n*: *eghen* VII, 92 (lies: *ene?*), woneben *ine* VII, 79 (: *pine*).

Umlaut im Plural: *men* und Composita; *hend* III, 32 *(: lend)* unter altn. Einfluss, sonst *handes* (III, 57 *: tithandes*).

Plural = Singular: *ȝere* III, 110, *frende* VI, 19 (sonst *frendes*), *score* VII, 57, *myle* VIII, 42, *wapin* VII, 133 und öfter. (Bierbaum S. 16 zählt *wapin* zu den 'schwachen Pluralen'.) Das auslautende *-e* in den obigen Beispielen (mit Ausnahme von *wapin*) ist stumm und ohne flexivische Bedeutung.

Ein Gen. Plural, nach Analogie des Singulars gebildet, liegt vor in *mennes* III. 84. (Nach Bierbaum a. a. O. wäre *s* oder *es* das gewöhnliche Suffix das Gen. Plur.!)

Verhärtete alte Dat. Plur. in *ferrum* VII, 70, *whilum* VIII, 5.

Adjectiv. Als Vertreter sämtlicher früherer Flexionssuffixe ist das flexivische *-e* übrig, dessen Vorhandensein sich aus dem Metrum in der Regel deutlich erkennen lässt. *Singular.* Schwache Flexion: þe *righte* hair of þat cuntre IV, 28, þe *false* folk of Normandy VII, 72, þe *gode* erl of Glowceter V, 10 (wo vermuthlich Elision eintritt), till þat *gode* dede V, 82. Voc. *Trewe* king I, 1 (HS unmetrisch: *Trew* king), *Rughfote* riueling II, 19, *vnkinde* coward V, 11. Von der starken Flexion scheinen folgende Spuren vorhanden: Al þat spac with *Duche* tung III, 20, He broght folk ful *grete* wone IV, 7, With *grete* noumber of smale botes III, 82 (vgl. S. XXXI), *Franche* man VII, 118, zweifelhaft Of a *grete* clerk þat Merlin hight VII, 2 (vgl. S. XXIX). Nicht

flectirt z. B. Thurgh might of God and *mild* Mari VII, 43, in *gode* time (*gode* einsilbig) VII, 30, on *faire* (einsilbig) manere VII, 116, of *grete* (einsilbig) renown VIII, 81. Selten wird die schwache Flexion vernachlässigt. Zweifelhaft erscheint: For þe *gode* will þat þai war in III, 116. *Plural*, stark oder schwach: *gode* men II, 14, *smale* botes II, 82, *grete* okes (Hiatus) IV, 62, *fone* frendes II, 28 (*fone*, nicht etwa mit Stratmann *foue* zu schreiben, ist auch alleinstehend zweisilbig: *Fone* betes II, 29, *Fone* left þai olive V, 45), *Franche* men I, 13; VII, 77; VIII, 33. Vernachlässigt erscheint die Flexion IV, 87 þe *wight* men, V, 80 þe grete and þe *small* (vgl. dagegen grete and *smale* I, 6). Ueber *dern* dedes I, 10, *wild* Scottes I, 60 vgl. unten S. XXXI f. Adjectiva, deren unflectirte Form auf *-e* auslautet, können die Flexion gleichwohl durch syllabische Geltung im Gegensatz zur Quiescirung des tonlosen Lauts erkennen lassen (wie umgekehrt gelegentlich Apocope eintritt, vgl. oben *Trewe* I, 1): þe *riche* flour IV, 25, *Hende* God (Voc.) VII, 34.

Das flexivische *-e* tritt nicht an den Stamm, wenn dieser mit einer unbetonten Silbe schliesst: *Inglis* men, *Frankis* men u. s. w.

Von einer Flexion des prädicativ gebrauchten Adjectivs dürften sich kaum sichere Spuren nachweisen lassen. Das attributive, jedoch dem Substantiv nachgestellte Adjectiv wird bald flectirt, bald nicht.

Flectirte Adjective sind im Cursor M. weit seltener als bei Minot; bei Thomas of Erceldoune (Ausg. Brandl) haben wir nur folgenden Fall gefunden: 441 He sall be with a *false* fode. Die Sprache dieser Dichtung ist jünger als die Minots, gehört aber ungefähr derselben Gegend an. Aus der versificirten Benedictinerregel ist kein sicheres Beispiel anzuführen. Umfangreicher als bei Minot ist die Adjectivflexion in den Metric. Hom., Horn Childe, Handlyng Synne.

Pronomen. Personale. 1. *I, me*; *we, vs.* 2. *þou, þe*; *ȝe, ȝow.*[1] Der Anlaut von *þou* assimilirt sich vorhergehendem

[1] Bierbaum S. 18 führt *ȝe* X, 62 (= XI, 31) als Accusativ auf. Es ist jedoch wahrscheinlich Nominativ: *trus ȝe þis tyde* 'packt für diesmal ein!' *trus* (= *trusses*) absolut gebraucht.

t in *saltou, wiltou.* 3. Sing. M. *he, him (hym)*; F. unbelegt; N. *it (yt)*, *it* (der Dat. *him* unbelegt); Plur. *þai (þay)*, *þam.* Als Reflexiv dient das einfache Personalpronomen, nur einmal *him self* IX, 50. Possessiv. *my (mi)*, *þi*, *his*; *oure, ȝowre*, *þaire (þayre).* Die absolute Form kommt nur von der 2. P. S. in Nom. Plur. vor: *þine* VIII, 62. — Demonstrativ. Sing. *þe* ('der, die, das') für alle Geschlechter mit verblasster demonstrativer Bedeutung; *þat* ('jener, jene, jenes', 'der, die, das') auch als neutrales Substantiv gebraucht. Plur. *þe*; *þa*, *þo* ('die, jene'). Sing. *þis*; Plur. *þir* (worüber vergl. Murray, The Dialect of the Southern counties of Scotland S. 189), nur einmal II, 26 *þise.* — Für das Uebrige vgl. Bierbaum S. 19 ff.

B. Conjugation.

Da Bierbaum S. 27 ff. die charakteristischen Formen der verschiedenen Verbalklassen im Ganzen richtig verzeichnet hat,[1] so kann ich mich im Folgenden wesentlich auf Bemerkungen zur Personal- und Modalflexion beschränken.

[1] Von den Irrthümern und Lücken seiner Darstellung seien folgende gleich hier bemerkt: S. 27 zu *betes* fehlt Part. Perf. *betin* II, 8. S. 28 *cum* VII, 91 (= VIII, 91 nach unsrer Zählung) ist nicht Prät. Plur., sondern Präs. Plur. S. 29 *ferd* nicht zu *fare*; *wode* V, 71 (= VI, 73) gehört nicht an die Stelle; *wakkins, wakkind* desgl.; *strive* IV, 42 (= V, 43) ist Substantiv, *strevyn* aber war nicht so ohne weiteres in die 5. Klasse aufzunehmen, da das Verbum *striven* urspr. schwach ist. S. 30 ist *bud* zu tilgen, da es nicht Nebenform von *bad* (!!), sondern = *bihoved* ist, übrigens gehört *bad* formell nicht zu *bede*, sondern zu *bid*; *reaven* gehört in keiner Weise zur 6. Ablautsklasse; *hide* IX, 20 (= X, 10) ist nicht Prät., sondern Infin.; ebenso ist *kith* IV, 69 (= V, 69) nicht Part. Perf., sondern Inf. und an Stelle von (*cûđen*) zu setzen. S. 31 *sittes* gehört nicht zum selben Verbum wie das Prät. *sett* VI, 68 (= VII, 68). S. 32 Die Präsensformen von *leve* (= *lêfan, lŷfan*) gehören nicht zu *left* (Prät. zu *lâfan*); zu Prät. *boght* fehlt die gleiche Form des Part. Perf. (I, 43; III, 119). S. 33 *mag* lies: *may.* S. 34 *doth* lies: *dose.* Ausserdem vermag ich Folgendes nicht zu billigen: S. 34 *Infinitivum* (!), S. 36 *Imperativum* (!), S. 37 unten 'wote ist *Praeteritopraesentium*' (!). So liest man auch (S. 18): *Pronomen personalis* (!). O horrible, horrible, most horrible!

Präs. Ind. Sing. 1. Die Endung *-e* ist in der Regel apocopirt; wo sie erhalten, kommt ihr niemals entschiedener Silbenwerth zu: in *mene* XI, 5 ist sie stumm, während *mene* XI, 4 sowie *wene* II, 4; V, 66 und *dare* I, 9 im Reim stehen, *droupe* I, 9 vor vocalischem Anlaut einsilbig ist. 2. Endung *-es*: *sittes, gretes, wendes.* Ausgenommen sind natürlich die Präterito-Präsentia: *saltou*, *wiltou* und so auch *þou wote* (HS *whote*) XI, 4 (ae. *wâst*). 3. *-es, -is*: *betes*, *hetes*, *haldes* u. s. w., *ordanis* IV, 5. In *kindels* X, 23, *wakkins* V, 10 liegt Metathese vor. Syncope in *fars* III, 40, vom Schreiber nicht angedeutet in *cumes* VI, 50, *haldes* VI, 51 sowie in *lies* VII, 127, wo es solcher Andeutung auch kaum bedarf. *bigins* VIII, 25 (*: ines* Plur. von *in*[*n*]) ist vielleicht besser in *biginnes (: innes)* zu ändern. Vgl. ferner *has* IV, 2; IX, 8. 13 neben zweisilbigem *haues* IX, 46; XI, 36. — Bindevocallose Flexion: *gase* II, 25, *dose* VIII, 21. — Alte syncopirte Formen in *list* (aus *listeth*) I, 71, *hat* IV, 74.

Der Plural zeigt einerseits eine endungslose Form, die überall da steht, wo das Personalpronomen Subjekt ist (þat wele we *knaw* VII, 125, With Edward *think* þai for to fight VIII, 36, Ful few *find* ȝe ȝowre frende VI, 19) andrerseits in den übrigen Fällen die nördliche Form auf *-s* (Bot mani men *thretes* II, 31, þat sum *ligges* ȝit III, 99). Nur éin gesichertes Beispiel findet sich, wo die volle mittelländische Form unter dem Einfluss des Reims mit einem substantivischen Subjekt sich verbindet: Whare þi felaws *lien* and *gapin* VII, 135; ebenso nur éin Beispiel, wo die nördliche Endung eine andere als die dritte Person bezeichnet, nl. die zweite bei gemischtem Subjekt: For þou and sir Iohn, þi son, *haues* cast me in care IX, 60. I, 10 wird *done* statt *dose* vom Abschreiber herrühren. Die nördliche Pluralendung zeigt — vielleicht zufällig — seltener Syncope des *e* als die gleiche Endung der 3. Person Sing.; IX, 60 wird *haues* in *has* zu ändern sein. Syncope eines *k* mit folgender Contraction zeigt sich in *mase* VIII, 34.

Imperativ. Sing. Der Unterschied zwischen starker und schwacher Verbalflexion erscheint verwischt. Das *-e* der letzteren wird häufig apocopirt und wo es geschrieben ist, kommt

ihm niemals entschiedener Silbenwerth zu. Umgekehrt wird dem Imperativ des starken Verbums gelegentlich *-e* angefügt, wie XI, 6 þou *wreke* god king Edward.

Der Plural hat die Endung *-es*, zuweilen *-is*; Metathese zeigt sich in *listens* (*lystens*), *herkins*, Syncope in *sais* V, 88 (HS *said*). Apocopirt ist die Endung z. B. in *trus* XI, 31.

Präsens Conjunct. Das *-e* des Singulars bildet niemals Silbe und wird gelegentlich apocopirt. Apocope zeigt auch das einzig vorkommende Beispiel des Plurals: now es it tyme þat we *bigin* VII, 152.

Im *starken Präteritum* wird die Form der 1. und 3. Singularis auch für den Plural gebraucht: S. und Pl. *gan, wan* (*won* VIII, 96 ist — wie der Reim beweist — zu ändern), *faght, fand, gaf, lay* (*lien* VII, 135 ist Präsens, nicht Prät., wie Bierbaum S. 28 vermuthet); Pl. *drank, brak, gat.* In S. Pl. *come, stode, toke* hat nicht etwa der Plural den Singular verdrängt, das *-e* deutet bloss die Länge des Tonvocals an; so finden wir S. *rade*, Pl. *slogh.* — Pl. *bade* V, 55 neben S. *bad* VI, 63 zeigt wenigstens noch den alten Quantitätsunterschied. Ablaut und Endung des Plurals sind nur in *songen* VII, 138 erhalten, wo wir der Deutlichkeit halber (vgl. auch oben S. XI f.) *sungen* schreiben. In *numen* IX, 53 (HS *nomen*) ist der Ablaut des Part. Perf. in den Pl. des Praet. gedrungen.

Unter den Praeterito-praesentien tritt *wote* XI, 8 in der Bedeutung des ae. *witon* auf. Doch hat sich die *Conjunctiv*form *kun* (ae. *cunne*) VIII, 90 erhalten. — Vom Verbum Subst. ist Praet. Ind. Sing. *was* (auch 2. P. *was þou* VII, 133), Pl. *were, ware, war* und ebenso Conj. *were, ware* überliefert. — *mun* Sing. Pl. (III, 119; I, 48 u. s. w.) altn. *mun munt mun, munum munut munu.*

Schwaches Praeteritum. Das *-e* der 1. und 3. Sing., sowie das *-en* des Plur. wird regelmässig apocopirt sowohl bei Formen, die ihren Bindevocal bewahrt bzw. neu entwickelt haben, wie bei den syncopirten: *reued, hoved, keped, delid, dwelled, swelled* u. s. w.; *thoght, broght, wroght, brend, kend, wend, herd, hent, went, sent, delt, gert, put, sett* u. s. w. Das *e* an *made* deutet nur die Quantität des gedehnten *a*

an. — Syncopirte Formen stehen neben vollen: *delt* VII, 98, *delid* VII, 141; *wened* III, 63, *wend* III, 62; *lend* III, 31, *lended* VIII, 45; *left* I, 89 u. s. w., *bileuid* III, 66 u. s. w.; *had* I, 11 u. s. w., *haued* IX, 36 u. s. w.; *made* I, 5 u. s. w., *maked* (HS *makked*) VII, 41. Da das metrische Bedürfniss die jeweilige Wahl der Form bestimmt, so habe ich jenem Bedürfniss zu liebe in analogen Fällen von der Ueberlieferung zuweilen abzuweichen gewagt, z. B. IV, 19 *ferd* in *fered* geändert (vgl. *delid, wened*). In *trowed* IV, 95 und *brwed* (= *brewed*) V, 62 findet Contraction statt, die wir graphisch andeuten: *trowd, brewd* (phon. *tróud, bréud*). — Bemerkenswerth ist noch *bud* V, 52; IX, 28 (= *bihoued, bihuued*).

Von romanischen Verben sind die syncopirten Praeterita *cumand* III, 53, *quit* VII, 66 zu erwähnen.

Die 2. Pers. Sing. ist den übrigen gleich: þou *made* I, 5.

Infinitiv. Die Endung *-en* kommt nur zweimal — in Folge des Reimbedürfnisses — vor: *witten* (: *writen* Pc.) VII, 4, *slaken* (: *taken* Pc.) IX, 49. In allen übrigen Fällen ist *n* abgefallen, das nunmehr auslautende *e* aber fast immer stumm geworden. Nur nach Muta cum Liquida, wovon für den Infinitiv das rom. *assemble* III, 43 das einzige Beispiel abgibt, bleibt es hörbar. — Die Schreibung bietet *-e* in der Regel da, wo die Dehnung des betonten Vocals angezeigt werden soll, also in *fare, stele, blame* u. s. w., sonst sehr selten: *flye* VII, 70, *schende* VI, 21 (: *hende, frende, bende*). Ein flectirter Infinitiv findet sich I, 81 *to saine*.

Das Partic. Praes. hat die Endung *-and*, die ja im Norden gewöhnlich und wohl zweifellos auf skandinavischen Einfluss zurückzuführen ist. Der Schreiber unseres Codex pflegt das ihm als Dehnungszeichen geläufige *-e* auch vor dieser Endung beizubehalten: *dareand, stareand, wepeand* gegen *sayland, wonand* u. s. w. Wir glaubten ihm hierin nicht folgen zu sollen.

Partic. Perf. *Stark.* Die Endung *-en* ist in der Regel erhalten. Syncopirt wird das *-e* in *born, forsworn, lorn,* durch Synärese ist es geschwunden in *slayne, slaine,* wenn man nicht — wie im Subst. *ine* — das auslautende, übrigens

stumme *e*, als Wirkung einer Art Metathese auffassen will. Apocope des *n* in *forlore* VII, 59 *(: score)*.

Stärkere Kürzung haben die Formen *tane* IX, 66 *(: allane)* aus *taken* (vgl. IX, 52), *wun* VII, 151 oder *won* V, 72 aus *wonnen* (vgl. V, 36; VIII, 16, *wonen* bietet die HS VII, 71; XI, 30), *fun* VIII, 93 *(: sun)* neben *founden* erfahren.

Im *schwachen* Particip ist die Syncope nicht weniger stark vertreten als im schwachen Praet. Volle neben syncopirter Form findet sich in *leued, leuid* neben *left*. Pc. *maked* neben Praet. *made, maked,* Part. *hid* neben Praet. *hided* . — Statt *feld* IV, 71, schwache Bildung aus dem ursprünglich starken *felen* (ae. *feolan*), haben wir dem Metrum wie der sprachlichen Analogie zu liebe *felid* geschrieben; vgl. Metr. Homil. p. 12: His godhed in fleis was *felid*.

Im Cursor M. finden wir dieselbe Personalflexion wie bei Minot. Infinitive auf *-en* sind gar nicht, auf *-e* nur sehr wenige vorhanden. Auch in den Homil., Erl of Tol., Horn Childe entspricht die reichlicher vertretene Flexion im Ganzen der unserer Lieder. In den Homil. lautet der Pl. Prs. Ind. auf ein tonl. *e* aus, wenn das Verbum ein Pron. Pers. zum Subjekt hat: *biginne we* 94, *seke we* 94, *finde we* 153. Infinitive auf *e* sind in jenen Texten noch ziemlich zahlreich; auch schwache Praet. auf *-de* sind zu verzeichnen: Homil. *thohte* 17, *saide* 141, *betoughte, walde*. Erl. of Tol. *sayde* 49. 256. 952, *he mente* 253. Horn Childe: *he putte* 81, *thoughte* 88.

Die Sprache der Lieder Minots ist keine rein nördliche, sondern — wie wir gesehen haben — mit mittelländischen Formen untermischt. Der Dichter muss einem Grenzgebiete angehören und zwar einem östlichen, wie eine Vergleichung mit den gleichzeitigen Denkmälern der westlichen Gebiete zeigt, die sich durch ihren Wortschatz und besonders durch ihre Verbalflexion wesentlich von Minot unterscheiden (vgl. Morris 'Early English alliterative poems', Einleitung). Minots Sprache in seinen Liedern ist nördlicher als die der Handlyng

Synne, die dem Mittellande angehört und mit nördlichen Formen vermischt ist; auch nördlicher als die des Sir Tristrem, die zwar dem Norden angehört, jedoch in grösserem Umfang mittelländische Formen aufgenommen hat, z. B. das Part. Perf. mit dem Praefix *y* (wie V. 301 [vgl. 940 u. s. w.] And panes fair *yfold*), die Pronomina *her, hem*, auch eine grössere Ausdehnung des *o* für altes *â*. Auf sonstige vereinzelte Schreibungen, wie *speketh, mow, wolde,* ist nicht viel zu geben, da der Schreiber des Sir Tristrem offenbar einer südlicheren Gegend angehörte als der Dichter (vgl. Kölbings Einleitung). Northumbrisch ist bei Minot zum grossen Theile der Wortschatz, wie wir in den Anmerkungen zu dem Texte sehen werden. Eine Vergleichung mit seinem Zeitgenossen Hampole zeigt jedoch, dass er nicht wie jener als einer der eigentlichen Repräsentanten des northumbrischen Dialekts für jene Zeit anzusehen ist.

Schliesslich stellen wir die nördlichen Eigenthümlichkeiten des Textes zusammen, die in unserer Einleitung nicht erwähnt sind und in den Anmerkungen keine Stelle finden:

ilka (südl. *ech*. *iche*), *slike* (in Yorkshire: *swilke*, im Süden: *swiche, suche*), *or* statt *before*, *als* für *as* und *eek,* Infinitive mit *at*, *all,* und *well* als Verstärkung der Adjectiva und Adverbien.

METRIK.

Zwei Versgattungen kommen in drei Arten zur Anwendung: Kurzzeilen mit jambischem Rhythmus von 4 und von 3 Hebungen, Langzeilen von 6 (3 + 3) bis 7 (4 + 3) Hebungen. In den ersteren kommt sowohl das syllabische als das accentuirende Princip zur Geltung, in den letzteren wesentlich nur dies accentuirende. Wir behandeln deshalb jede, soweit dies möglich und erforderlich, für sich. Beide Gattungen zeigen Allitteration, werden am Ende gereimt und unter sich strophisch gegliedert, mit Ausnahme des dritten Liedes und der Einleitung zum siebenten, wo viermal gehobene Verse zu Reimpaaren verknüpft sind.

I. Kurzzeile.

Der Auftakt fehlt sehr häufig sowohl am Anfang wie innerhalb einer Strophe. Zweisilbiger Auftakt zeigt sich nur in III, 116 *For þe góde will þat þái war ín,* VII, 2 *Of a gréte clérk þat Mérlín hight.* Auch hier ist er aber wohl nur scheinbar. Das *e* in *gode* und *grete* wird zu apocopiren sein (vgl. oben S. XXI f.) und der Anfang des Verses mit schwebender Betonung zu lesen: *For ' þe god will, Of ' a gret clérk.* Die 4- bzw. 3-Zahl der Hebungen ist überall strenge durchgeführt, es findet weder eine Verminderung noch eine Vermehrung derselben statt. Anders scheint es sich auf den ersten Blick mit den Senkungen zu verhalten; bei genauerer

Untersuchung überzeugt man sich jedoch, dass der Dichter auch in dieser Rücksicht seine Verse regelmässig baute.

Ueber das ausl. *-e* haben wir oben gehandelt. Hinzuzufügen ist noch, dass das Adverbien bildende *-e* in folgenden Fällen nachweislich Silbenwerth hat: III, 19 Þat it mun be ful *dere* boght, IV, 40 But *sone* when he herd ascry, IV, 71 War *faire* fel(i)d in þe fer[e]ne.

Auch von der Syncopirung des *e* in letzter Silbe ist bereits die Rede gewesen. Syncope bzw. Contraction findet in folgenden Wörtern mit intervocalischem *v (u)* statt: ***heuyn*** I, 35, *euyn* I. 68, *heuyd* VII, 79 (IV, 72 *heu͡ides* oder *heuids*?), *neuer* I, 63. In III, 98; VII, 135; I, 27 sind *euer, neuer* zweisilbig. Stets einsilbig erscheint *cumen* III, 11; IV, 29; VIII, 8. 87, ebenso *cumes* VI, 50. Da die Worte in allen diesen Fällen in der Hebung stehen, während Syncope graphisch nie angedeutet wird, mag man an Verschleifung denken. Als Verschleifung kann auch der Fall bezeichnet werden, wo ein tonloses *e* in letzter Silbe, durch einfache auslautende Consonanz von folgendem vocalischen Anlaut getrennt, seinen Silbenwerth verliert ohne geradezu stumm zu werden. Dies geschieht

1) bei *-es, -ed, -en*, *α*) vor folgendem Vocal:

I, 1 Trew(e) king, þat sitt*es* in trone
VI, 36 And breke ȝowre wall*es* obout
I, 15 Þai turn*ed* ogayn with sides sare
IV, 83 War redi rail*ed* opon a row
VIII, 76 Þat þai ne er et*in* and houndes kene
VII, 92 Out of his egh*en*, I vnderstand (vielleicht *ene* oder *ine*);

β) vor folgendem *h* des geschlechtlichen Pronomens der 3. Person:

VII, 91 Þe ter*es* he let ful rathly ren
VII, 36 And þar*e* he dight*es* him for to dwell
IV, 96 And kep*ed* him in þe berd
VIII, 89 Þe kai*es* er ȝold*en* him of þe ȝate;

2) bei den Ableitungssilben *er*, *el* (*il*) vor folgendem Vocal:

I, 5 Als þou made midelerd and þe mone
I, 85 All if his men war mekill of maine
III, 62 Bot noght so mekill als sum men wend
VII, 25 With princes þat er proper and prest
III, 82 With grete noumber of smale botes
IV. 11 And Mari, moder of mercy fre.

In VII, 28 *Fader, and Sun, and Haly Gast[e]* wird das *e* in *Fader* schwerlich zu verschleifen, vielmehr am Anfang des Verses schwebende Betonung anzunehmen sein.

Einsilbig ist natürlich auch das Wort *sorow* vor folgendem Vocal (ae. *sorȝ*, G. D. A. *sorȝe*, me. *sorwe*) I, 64 *To wait Ingland with sorow and schame*, VI, 12 *With sorow on ilka syde.* Ebenso *many,* wo das *y* in dem Fall Consonant wird: *many a* I, 59. 79; IV, 82; VII, 95, *many of* III, 81.

Eigentliche Elision trifft das *e* in *þe* und *ne*: I, 42 *On þe erle Morre and oþer ma*, VIII, 76 *þat þai ne er etin and houndes kene.*

Hiernach bleiben nur noch folgende Fälle von mehrsilbiger Senkung übrig:

VII, 80 Þan likid him no langer to lig
VIII, 50 For all was funden þat he had soght
III, 40 Fars þe better for þat iornay
III, 41 When Philip þe Valas herd of þis.

VII, 80 ist *langer* in *leng* zu ändern (vgl. Sir Tristrem 2598 *Y dar no leng abide.* Horn Ch. Str. XXI *He durst no lenge abide*). VIII, 50 ist *funden* in *fun* zu ändern, vgl. VIII, 93 Al war *ful ferd þat þare ware fun (: sun).* III, 40 ist statt *better* — *bet* zu schreiben. III, 41 ist *þe* zu streichen, da sowohl *Philip Valays* wie *Philip þe Valays* vorkommt.

Auslassung einer oder mehrerer Senkungen scheint in folgenden Fällen vorzuliegen:

I, 1 Trew king, þat sittes in trone
I, 60 Of wild Scottes and als of tame
III, 3 Both body, saul and lif
VII. 72 Þe fals folk of Normandy
III, 15 He and als his sons two
III, 84 To stele sir Edward mens god

IV, 19 Furth he ferd in to Fraunce
IV, 71 War faire feld in þe fer[e]ne
III, 96 Ful baldly with bow and spere
IV, 1 Edward, oure cumly king
IV, 20 God saue him fro mischaunce
IV, 22 Þe nobill duc of Braband
IV, 26 Wan þare ful litill pris[e]
IV, 31 Sir Philip þe Valays[e]
IV, 32 Wit(h) his men in þo day[e]s
IV, 35 Withowten lenger delay
IV, 74 Þe felde hat Flemangrye
Zugleich Auslassung und Ueberfüllung begegnet in:
I, 10 For dern dedes þat done me dere
VII, 85 With bent bowes þai war ful bolde.

In vielen dieser Fälle genügt zur Herstellung des Verses die Beseitigung der Apocope oder Syncope eines tonlosen *-e* (über die Berechtigung dieses Verfahrens vgl. das zur 'Flexion' Gesagte). Lies I, 1 *Trewe*, I, 60 *wilde*, III, 3 *Bothe*, VII, 72 *false*; III, 15 *sunes*, III, 84 *mennes*, IV, 19 *fered*, IV, 71 *felid*; III, 96 *boldely*. — I, 10 ist *dern dedes* in *derne deds* zu ändern, VII, 85 *bent bowes* wohl in *bended bows* (denkbar wäre auch *bowes bent*, wie VII, 84, doch vielleicht dem gewöhnlichen Verfahren des Dichters bei solcher Wiederaufnahme nicht so entsprechend). Die übrigen Fälle gehören alle dem vierten Lied an und sind verschieden zu beurtheilen. IV, 1 wird *Sir Edward* zu lesen sein (vgl. VII, 170), IV, 20 *Iesu saue him*, 22 *þe nobil duc als of Braband*, 26 *Gained þare*. 74 fehlen zwei Senkungen, ich möchte lesen: *þe feld it hat Flemangerye* (oder besser: *Flamengerye*, Froissart schreibt: *Flamengerie*).[1] IV, 31. 32. 35 gehören derselben (6.) Strophe des betreffenden Liedes an. Die beiden ersten Verse wären correct, wenn drei Hebungen an jener Stelle der Strophe ausreichten, V. 35 ist gar nicht zu scandiren, lässt sich jedoch mit leichter Besserung auf einen dreimal gehobenen Vers bringen. Ich nehme daher an, dass auch V. 34, der an sich keinen metrischen Anstoss gibt, in

[1] Ebenso ist III, 2. 125 *Ingeland*, III, 76 *Aremouth* zu lesen.

dem aber die Wiederholung von *his men* auffällig erscheint, zu kürzen sei, und dass hier — wie auch sonst nicht selten bei Dichtungen in der Schweifreimstanze — eine Strophe von der Bildung (3 + 3 + 3) + (3 + 3 + 3) mitten zwischen den normal gebauten (4 + 4 + 3) + (4 + 4 + 3) ihre Stelle gefunden habe. Die Strophe würde demnach lauten:

Sir Philip þe Valays,
With his men, in þo days,
To bataile had he thoght, —
He bad *þam* þam puruay
Withowten *leng* delay[1] —
Bot he ne held it noght.

Betonung. Verschiebungen des normalen Wortaccents kommen nur innerhalb der gewöhnlichen Beschränkung vor.

In germanischen Worten können auf Kosten der Wurzelsilbe den Ton erhalten:

1. Die Endung *-and* des Part. Praes.: *wonánd* VI, 74, *fleánd (:vnderstand)* VII, 90, *wepánd (:hand)* VIII, 60.

2. Die Ableitungssilben *-and, -ing, -y* (ae. *iȝ*): *tithándes (:handes)* III, 57, *Brabánd* IV, 2; *woníng* IV, 2; *sextý* III, 98, *maný : werý* III, 105 f.

Im Compositum (bzw. in der Anlehnung) das zweite Glied auf Kosten des ersten: *alwéldand* VII, 26 (in solchem Fall die me. Normalbetonung), *alwaý, nothíng* VII, 146 (häufiger *nóthing*). Hierher gehören auch die Bildungen auf *-ly* wie *trewlý* IV, 4, wo freilich in Ansehung der Versstelle auch eine andere Auffassung zulässig erscheint (häufiger andere Betonung: *ráp[e]ly, ráthly, frély* oder *hástilỳ, bóldelỳ*). Eigennamen: *Íngland* I, 11. 92; III, 54, *Inglánd* III, 48; *Édward* I, 12; III, 2. 22. 28; *Edwárd* VII, 79. 170; IV, 1 (nach unsrer Emendation). — Die Partikel *vn-* ist in der Regel unbetont *vnkínd* VII, 145, *vnhále* VI, 69, bzw. in Verbindung mit einem auf der zweiten Silbe betonten Nomen

[1] Vgl. Sir Tristrem 145 *Nas þer no leng abade.* — Die oben dargelegte Ansicht über die betreffende Strophe verdanke ich Herrn Prof. ten Brink.

nebentonig: *vncurtáis* VII, 145; *mis-* in *misdéd* VIII, 7, a fortiori in *mislíking* VII, 61.

Auf dem Gebiet der Partikelcomposition zeigen schwankende Betonung: *ínto*, *íntil*, *ínto* und *vntó*, *vntíl*, *intó*, auffällig VII, 172 *bífor* statt des gewöhnlichen *bifór* (z. B. VII, 168), die Composita mit *þar*, die im Vers häufiger das erste, im Reime stets das zweite Element betont haben: im Vers *þárfore* I, 79, *þártó* III, 8. 32, aber *þarát* III, 42, im Reime *þarín* VI, 74, *þarbý* IV, 41.

Von den romanischen Wörtern zeigen die zweisilbigen Nomina (wobei ein etwaiges tonloses *-e* im Auslaut nicht mitgezählt wird) grosses Schwanken in der Betonung: *tréson* VIII, 38, *tresoún* VII, 62; *máistri* III, 113, *maistrý* VII, 41; *bátaile* VII, 83, *bátaill* VIII, 31, *batáil* VII, 22; VIII, 52; *coúnsail* VII, 112, *counsáil[e]* III, 45. Ebenso die Eigennamen: *Mári* IV, 10, *Marí* VII, 43, *Philip, Valays, Cressy, Calays.* Bei den mehrsilbigen Nomina dagegen ist die Betonung eine regelmässige, es sind stets die drittletzte und die letzte Silbe betont: *cúmandmènt* III, 50, *félonỳ* VII, 40, *púruiaùnce* VII, 146, *Géneuàys[e]* VII, 142, *Nórmandỳ.* Ebenso bei englischen Bildungen aus roman. Stämmen: *mánasìng[e]s* I, 49.

Bei den Verben ist besonders das Bestreben ersichtlich die Silbe zu betonen, welche als die stammbildende aufgefasst wird, diejenigen dagegen, welche als Partikel erscheinen, unbetont zu lassen: *avaúnce* I, 70, *deféndes* III, 7, *assémble* III, 42, *aváile* III, 46, *assóyl* III, 115, *ascrý* IV, 40, *abáted* IV, 11. Auf der ersten Silbe betont sind: *máintene* I, 36, *próferd* III, 23, *cúmand* III, 53.

Bei diesem Streite zwischen der engl. und franz. Betonungsweise ist das Uebergewicht auf Seite der englischen, die durch die Allitteration unterstützt wird, während der Reim für die franz. eintritt.

Nicht selten findet Widerstreit zwischen Wort- und Satzaccent einerseits, dem Versrhythmus andrerseits, bzw. schwebende Betonung statt. Im Ganzen hält sich diese innerhalb zulässiger Schranken. Durchaus unanstössig ist sie am Anfang des Verses, wenn dieser die volle Silbenzahl hat:

Helm' and héuyd þai háue forlóre VII, 59, *Of a gret clérk þat Mérlin híght* VII, 2, *For 'þe god will þat þai war ín* III, 116 (zu den beiden letzten Beispielen vgl. oben S. XXIX), *Heres now hów...* VII, 169. Mit fast gleicher Berechtigung findet sie sich am Anfang eines Versglieds, also nach der Cäsur. Im viermal gehobenen Vers liegt diese in der Regel in der Mitte: *Suld cúm a báre | oúer þe sé* VII, 161, *þe wórd of hím | wal'kes ful wíde* VIII, 29. Im dreimal gehobenen liegt die Cäsur vielfach nach dem ersten Fuss, daher: *ȝowre wó | wak'kins ful wíde* VI, 10. Zuweilen zeigt der vierfüssige Vers schwebende Betonung an derselben Stelle:

Ful féw | find' ȝe ȝowre frénde VI, 19
Haue we | now þer coníg ne cát VIII, 75.

Im letzten Vers gilt strenge genommen auch für den ersten Fuss schwebende Betonung, jedoch wird die entschiedene Geltendmachung des Ictus: *Haue wé* unser Ohr kaum verletzen. Bedenklicher schon stellt sich die Sache im folgenden Vers:

Graunt' him | grace' of þe Hály Gást IV, 8.

Namentlich aber scheinen einige wenige Fälle anstössig, in denen der Widerstreit zwischen Ton und Ictus durch schwebende Betonung sich kaum ausgleichen lässt; wobei zu bemerken, dass nur dem Satzaccent, nicht dem Wortton durch den Versrhythmus in dieser Weise Gewalt angethan wird. Aus dem dritten Lied ein Beispiel:

Ín Fraunce ánd in Flándres bóth III, 6.

Das siebente gewährt deren drei (104. 161. 172):

Als lang áls þam lásted míght.
With *hís men* bífor Cálays toúne.
For hé was *hís frend* faíthfulést.

Ebensoviele das vierte Lied (49. 59. 88):

Our kíng and *hís men* héld þe féld.
Bót both *ón hors* ánd on fóte.
Sir Phílip *óf Fraunce* fléd for doút.

Wie man sieht, handelt es sich wesentlich um Hebung des Possessivpronomens oder einer Präposition über das folgende Nomen.

in der Kurzzeile auf die Silbe eingeschränkt, die durch eine tonlose von der höchstbetonten getrennt ist. Hebungsfähig ist vielmehr auch die unmittelbar auf den Hochton folgende Silbe: α) wenn sie das zweite Glied eines Compositums bildet, bzw. beginnt. Beispiele aus der zweiten Halbzeile: *sir Édwàrd es boúne* II, 9, *sir Édwàrdes will* V, 76, *þaire fámèn to fláy* IX, 17, *þaire fórwàrd þai númen* IX, 53, *sir Édwàrd to loút* X, 29; im Reim: *þat wás in Árwèll* V, 20, *to bé stánstìll* II, 32, *wás at dístàunce* IX, 1 (allit. *d*), *with mékil míschàunce* IX, 4. Auch ein romanisches Verbum des Typus *cómfort* kann so behandelt werden: *to cómfòrt þam áll* V, 80. — Beispiele aus der ersten Halbzeile: *Rúghfòte ríuelìng* II, 19, *þe shípmèn of Íngland* V, 67, *At þe Wéstmìnster háll* IX, 11, *þe wírshìp of Íngland* IX, 32. Nicht ganz selten stehen Worte des Typus *Wéstmìnster* am Ende der Halbzeile: *þe érl of Nórhàmton* V, 37, *þe dúc of Lánkàster* V, 41, *Wéle and stálwòrthly* V, 53. β) Eine schwerere Ableitungssilbe. Zweite Halbzeile: *and wérỳ þe whíle* II, 23, *wúrthì in wall* V. 77, *with sériàntes snell* V, 22, *at búklèr to pláy* V, 34, *þe kástèl to képe* XI, 11, *þe kástèl þam fró* XI, 30, im Reim: *oút of Mórlày* V, 32. Erste Halbzeile: *þi dwéllìng in Dónde* II, 24, *þe búriàse of Brúges* V, 15, *And Willìàm þe Dówglas* IX, 42, *Sir Phílìp þe Válays* V, 7, *Whén sir Dáuìd þe Brúse* IX, 35 (vgl. IX, 45. Ueber IX, 1. 9. 55 s. unten). γ) Eine leichtere Ableitungssilbe oder eine Flexionsendung sicher vor dem Artikel oder vor einem unbetonten Präfix: *príkèd oboút* II, 15 b, *and bétès þe strétes* II. 25 b, *Fór he wákkìnd þe wére* IX, 50 a, *Wár þis wíntèr owáy* XI, 1 a, (ist IX, 27 b *and áilèd vnséle* oder *and áiled vnsèle* zu betonen?); wahrscheinlich aber auch in folgenden Fällen: *had ménìd to máke* V, 16, *al Flándrès to quéll* V, 24 b, *with wápèn to win* IX, 32 b, *túrnèd to téne* V, 65. In einigen Fällen kann man zweifelhaft sein, z. B. IX, 6 b *er fállèn in Fráunce* oder *er fállen in Fráunce*?

In Bezug auf den Satzton ist festzuhalten, dass unter Umständen alle Monosyllaba hebungsfähig sind mit Ausnahme des Artikels *þe*. Die leichteren Wörter treten aber nur dann in die Hebung, wenn eine Senkung entweder vorhergeht

oder folgt. Auch hier kann man in einzelnen Fällen über die Vertheilung der Hebungen unsicher sein. Zu bemerken ist, dass das Possessiv- und das Demonstrativpronomen zuweilen so hervorgehoben worden, dass sie zwischen zwei Hebungen eine Hebung tragen: *and crák ȝoẇre croúne* II, 10b, *Áll þíse Inglismèn* II, 26a.

Auftakt und Senkung. Zweisilbiger Auftakt scheint ein paar mal vorzukommen in der ersten Halbzeile: *Of sir Phílìp þe Válais* IX, 48, doch ist vielleicht *Of sír Phílip Válais* zu lesen (es folgt: *ne ȝít of sír Ióhn*), *Both þe lély ánd þe lípard* XI, 3, *When he cóme tóward Gínes* XI, 14; zweite Halbzeile: *al þir sáwes þús sére* IX, 46 (vielleicht aber zu lesen: *ál þir sáws þus sére*), *grete wélthes ás I wéne* X, 11, wo *gret* statt *grete* möglich, jedoch nicht gerade wahrscheinlich wäre.

Mehrsilbige Senkung kommt nicht vor. In II, 28 *Bọt fóne fréndes he findes*, V, 9 *And háue Nórmàndes inógh* findet Syncope bzw. Verschleifung des *e* in *frendes, Normandes* statt.

Sowohl der Auftakt wie die Senkung kann ausbleiben. Häufig geschieht es, dass entweder die erste oder die zweite Senkung fehlt, sei es bei vorhandenem oder mangelnden Auftakt. In der zweiten Halbzeile kommt es vor, dass beide Senkungen zugleich fehlen, doch ist dann der Auftakt vorhanden: *and crák ȝówre croúne* II, 10, *to bé stánstill* II, 32. In V, 2. 27 ist statt *mens, Ions* : *mennes, Iones* zu lesen. Auch in der ersten Halbzeile können die *beiden* ersten Senkungen ausbleiben: *þai sént Édwàrd to wít* V, 4, *I práys Ióhn Bádding* V, 59. In II, 26; V, 10. 72; X, 15. 29; XI, 35 fehlt zugleich der Auftakt; doch lassen sich einige dieser Fälle leicht bessern.

Auf die vierte Hebung der ersten Langzeile folgt keine weitere Senkung. In *páuiliòwnes* XI, 32 und *Nórmàndes* V, 18. 23. 28. 34. 44. 50. 55. 61. 68 wird das *e* syncopirt. *strénkith* X, 30 ist einsilbig = *strenkth*. Vgl. für andere Fälle unten S. XLI.

Unregelmässig gebaute Verse. Die zweite Halbzeile ist nur einmal unregelmässig gebaut X, 23:

Þare kindels þi care, kene men sall þe kepe.

Hier lässt sich *kene* als mitallitterirend schwerlich in den Auftakt bringen; wäre es zulässig *kénemen* (= kéenmen) ähnlich wie *góodman* als eine Art Compositum zu fassen und zu betonen: *kénemen sáll þe képe*?

Häufiger gibt der erste Halbvers zu Bedenken Anlass. Zunächst gibt es einige Fälle, wo man geneigt ist nur drei Hebungen mit stumpfem Schluss anzunehmen:

Át þe Bánnokbùrn II, 2
Mínòt with moúth V, 1
With mány módy mán V, 42
Ín þat stoúnd þai stóde V, 75
Tíll þai wíst full wéle V, 76
Sir Dáuìd þe Brúse IX, 1. 9. 55
For át þe Néuil crós IX, 28
Bot Phílip fáyled þáre IX, 54

und zwei Fälle, wo man zwischen drei Hebungen stumpf oder zwei Hebungen klingend die Wahl zu haben scheint:

At ríde thurgh Ínglànd IX, 17
Was bóld of bódy V, 40.

Von diesen zehn (bzw. zwölf) Halbversen lässt sich IX, 17 mit leichter Betonung auf die normale Form bringen:

At ríde thurgh *áll* Ínglànd.

Vgl. den dazu in Beziehung stehenden. fast gleichlautenden Halbvers IX, 10 *To ride þurgh all Ingland.* V, 40 und IX, 54 möchte Prof. ten Brink emendiren: *Was bóld màn of bódy* (vgl. V, 38), bzw. *Bot Phílip þáre fáyled.* IX, 28 liesse sich allenfalls mit vier Hebungen lesen: *Fór át þe Néuil crós.* In Betreff der übrigen sechs Beispiele ist daran zu erinnern, dass zwei darunter unmittelbar auf einander folgen (V, 75. 76), während ein anderes sich dreimal wiederholt (IX, 1. 9. 55). Schwerlich wird sich daher das gelegentliche Vorkommen von ersten Halbzeilen mit 3 Hebungen stumpf bei Minot leugnen lassen.

In anderen Fällen scheint die erste Halbzeile überladen:

And also þe Cristofir II, 74
lies: And *áls* þe Crístòfir.
Þe faire coroun of Scotland IX, 46
lies: Þe faíre *croún* of Scótland.
Sendes efter sir Iohn of Fraunce XI, 33
lies: Séndes éfter Ióhn of Fráunce.
Take þi gate vnto Gines XI, 28
lies: Táke þi gáte to Gínes.
A bare es boun ȝow to biker XI, 34
tilge *ȝow* und vergl. die Anm. zur Stelle.

In V, 53 *þe góde érl of Glówceter* scheint die Schreibung *Glowceter* statt *Glowcester* (oder *Glowcestre*) anzudeuten, dass die mittlere Silbe den Nebenton verloren; somit wird entweder *Glówcetèr* zu sprechen oder der Mittelvocal zu syncopiren sein. Darnach bleiben zwei anstössige Halbverse übrig: *Mari haue minde of þi man* XI, 4 und *Gentil Iohn of Doncaster* XI, 13. Im ersten Fall Ueberladung des ersten Fusses? *Márí haue mínde óf þi man,* im zweiten Fall zu betonen: *Géntil Ióhn of Dóncastèr*?

Verbesserungsbedürftig erscheint noch die erste Halbzeile IX, 18: *And þat þai bifore reued* lies: *And þát bifóre þai réued.* X, 27 aber ist in beiden Hälften zu ändern (vgl. Anm.)

It es gude reson and right þat ȝe euill misfare,
lies: Ít es résoùn and ríght þát ȝe éuil fáre.

III. Allitteration.

A. *Kurzzeile.*

a) Viermal gehobener Vers. Es allitteriren:

1. alle vier Hebungen:

A *b*are es *b*roght on *b*ankes *b*are VII, 21
*W*hilum *w*ar ȝe *w*ight in *w*ede VIII, 5;

2. drei Hebungen, wobei jede der vier Hebungen ungereimt bleiben kann:

*Pr*ide in *pr*es ne *pr*ais I noght VII, 109
Þe *F*ranche men war *f*rek to *f*are I, 13
With *d*ole er *d*ight þat þai most *d*well I, 80
Þat ar was *b*lith als *b*rid on *b*rere VII, 128.

Es allitteriren die 1., 2. und 3. Hebungen viermal, die 1., 3. und 4. dreizehnmal, die 1., 2. und 4. neunzehnmal, die 2., 3. und 4. fünfzehnmal.

3. Zwei Hebungen, wobei gleichfalls alle möglichen Combinationen vorkommen. Die Hebungen 1 und 2 allitteriren 6mal, 1 und 3 — 3mal, 2 und 3 — 10mal, 1 und 4 — 22mal, 2 und 4 — 40mal, 3 und 4 — 36mal.

β) Dreimal gehobener Vers. Es allitteriren:

1. alle drei Hebungen:

To *t*imber *t*rey and *t*ene VI, 2;

2. Zwei Hebungen: 1 und 2 — 2 mal, 1 und 3 — 30 mal, 2 und 3 — 22 mal.

Die Schweifreimstanze zeigt keine besondere Eigenthümlichkeiten, die Allitteration findet sich nur etwas seltener.

Gewöhnlich haben die Verse nur éinen Stabreim; Doppelreim findet sich mit Sicherheit u. a. in folgenden Fällen:

*Th*retty *th*owsand trewli told VII, 55
*Th*retty *th*owsand stif on stede VII, 50
*S*laine þai war and wounded *s*are VII, 156
*C*alais men nou mai ȝe *c*are VIII, 1.

Oefter ist ein Stab auf zwei, einige Male auf drei Verse vertheilt. Gewöhnlich findet sich diese Erscheinung am Anfange der Strophe:

I, 1 ff. *T*rewe king, þat sittes in *t*rone,
Vnto þe I *t*ell my *t*ale,
And vnto þe I *b*id a *b*one,
For þou ert *b*ote of all my *b*ale.

Doch auch innerhalb der Strophe findet dasselbe statt:

I, 21 f. With *h*ert and *h*and, es noght at *h*ide,
For to *h*elp Scotland gan þai *h*ye;

auch bei Versen, die ursprünglich (im Tetrameter) nicht zusammen gehörten:

I, 12 f. When Edward *f*ounded *f*irst to were.
Þe *F*ranche men war *f*rek to *f*are —

I, 84 f. To all his *m*en, obout a *m*yle.
All if his *m*en war *m*ekill of *m*aine,
Euer þai douted þam of gile.
Þe Scottes gauds might nothing gaine.

Auf drei Verse erstreckt sich derselbe Stabreim in:

I, 49 ff. Ma *m*anasings ȝit haue þai *m*aked.
*M*awgre *m*ot þai haue to *m*ede!
And *m*any nightes als haue þai waked —

VIII, 1 ff. *C*alais men now mai ȝe *c*are,
And murning mun ȝe haue to mede,
Mirth on mold get ȝe no mare —

VIII, 12 Þe *k*aies er ȝolden him of þe ȝate,
Let him nou *k*epe þam if he *k*un;
To *C*alais cum þai all to late. —

Wie weit diese Ausdehnung der Allitteration beabsichtigt ist, lässt sich nicht immer bestimmen.

Besonders häufig ist eine paarweise allitterirende Verbindung der Verse in dem sechsten Liede, dessen Anfang lautet:

*T*ournay ȝow has *t*ight
To *t*imber *t*rei and *t*ene
A bare with brenis bright,
Es broght opon ȝour grene —
Þat es a *s*emli *s*ight —
With *s*cheltrons faire and *s*chene.

So geht es fast das ganze Gedicht hindurch, so dass gewöhnlich zwei aufeinander folgende Verse sich wie ein allitterirender Alexandriner — von modern französischem Bau — ausnehmen.

Schliesslich erstreckt sich sogar derselbe Stab von dem Schlussvers des einen auf den ersten Vers der folgenden Strophe:

I, 8 f. And *d*resce my *d*edes in þis *d*ale.
In þis *d*ale I *d*roupe and *d*are —

VII, 52 f. Þe *b*are has gert þair sides *b*lede.
He gert þam *b*lede, if þai war *b*old etc.

Die Wiederholung eines Begriffswortes aus der vorhergehenden Zeile mag dieses so mit sich gebracht haben; dass aber die begriffliche Anknüpfung nicht allein wirksam, sondern dass auch ein beabsichtigter Gleichklang sich über die beiden Verse ausbreitet, zeigen folgende Stellen, wo nicht ein Wort, sondern nur der Reim wiederholt wird:

I, 88 f. For all þai *st*umbilde at þat *st*ile
Þus in þat *st*owr þai left þair liue –
VII, 140 f. He fled and *d*urst noght tak his *d*ole.
Men *d*elid þare ful mani a *d*int —
VI, 8 f. Bot þou be *w*ar, I *w*ene.
When all yowre *w*ele es *w*ent —

Allitteration auf der Senkung mag öfter vorkommen: nicht zu bestreiten ist sie z. B. in folgenden Fällen:

I. 22 For ' to *h*elp Scótland gán þai *h*ýe
I, 42 On þé͡erl *M*orré and óther *m*á
VIII, 7 *M*énd ȝow sóne of ȝówre *m*isdéde
VII, 166 And ín *P*arís, þa hígh paláys —

Bei schwebender Betonung haftet die Allitteration in der Regel am Wort- und Satzton:

VII, 86 For ' to *f*ell ' of þe *F*ránkis mén
VIII, 4 Sir Édward sál *k*en ' ȝow ȝowre *c*réde.

In manchen Fällen fehlt die Allitteration vollständig, besonders in der Schweifreimstanze. Ziehen wir jedoch diejenigen Fälle ab, in denen der Stabreim durch feste Wortverbindungen, durch Formeln ersetzt wird, wie:

I, 60 Of *wilde Scottes* and als of *tame*,
VII, 28 Fader and Sun and Haly Gast.
biche ne whelp VIII, 78, *by night and day, Philip Valays Edward oure king*, so wird die Allitteration nicht sehr häufig vermisst.

Bei den bisherigen Angaben haben wir von dem kurzen Reimpaar (Lied III, Prolog zu VII) ganz abgesehen. Hier findet sich die Allitteration nur selten, besonders in gewissen Formeln: *trewly to tell, werldes wele, wele and wo, princes and popel, þe soth to say,* und am Anfange eines jeden Abschnittes:

III, 1 God þat *s*chope both *s*e and *s*and
III, 49 *S*chipmen *s*one war efter *s*ent
III, 107 *L*istens now and *l*eues me
VII, 1 Men may *r*ede in *r*omaunce *r*ight
VII. 17 Þus haue I *m*ater for to *m*ake.

B. *Langzeile.*

1. Erster Halbvers. Vier Stäbe kommen nicht vor, öfter jedoch drei und zwar allitteriren:

α) Die Hebungen 1. 2. 3:

With *m*any *m*ody *m*an V, 42
Þat *s*omer *s*uld *s*chew him XI, 2;

β) 1. 3. 4:

*Wh*en þai sailed *w*est*w*ard X, 13
*B*oy with þi *b*lac *b*erd X. 19;

γ) 1. 2. 4:

*S*othe *s*awes and *s*ad V, 2;

diese Stellung kommt im Ganzen siebenmal vor.

δ) 2. 3. 4, was mir nur zweimal begegnet ist.

Der Fall. wo zwei Hebungen allitteriren, ist durch die zahlreichsten Beispiele vertreten und zwar am häufigsten die erste und dritte, demnächst die zweite und vierte, dann die erste und vierte, endlich (sehr selten) die erste und zweite.

Ein einziger Stab steht zumeist an erster, am seltensten an zweiter Stelle.

2. Zweiter Halbvers. Der Fall. dass alle drei Hebungen allitteriren, ist nicht gerade selten. Beispiele:

*w*ele *w*orth þe *wh*ile II, 5. 11 u. s. w.
mi *s*orow *s*uld *s*lake V. 4
for *w*o *w*ill he *w*epe XI, 12.

Auch hier sind zwei Stäbe das gewöhnliche, am häufigsten an erster und dritter Stelle. Ein einziger Stab steht zumeist an dritter, am seltensten an erster Stelle, was eine wichtige Abweichung von der ae. Regel involvirt.

Ein auf mehrere Zeilen sich erstreckender, bzw. vertheilter Stab ist auch hier zu constatiren, besonders da wo aus dem vorhergehenden Verse ein Wort wiederholt wird, aber auch sonst. Diese Erscheinung verbindet sich gelegentlich in eigenthümlicher Weise mit einer anderen, dass nämlich die Halbzeile nicht selten ihren besonderen Stabreim hat, wohl auch der Allitteration entbehrt.

X. 21 f. *C*um þou more on þat *c*oste, þi bale[1] sal bigin.
Þare *k*indels þi *c*are, *k*ene men sal þe *k*epe —

[1] Vielleicht *care* zu lesen?

V, 23 f. To *m*ete with þe Nor*m*ands þat fals war and fell,
Þat had *m*ent, if þai *m*ight, al Flandres to quell.
V, 31 f. Opon þe *m*orn efter, if I soth say,
A *m*eri *m*an, sir Robard out out of *M*orlay —
V, 57 f. To *w*ade *w*ar þo *w*recches casten in þe brim;
Þe kaitefs come out of Fraunce at lere þam to swim.

C. *Doppelreim.*

I. *α*) aaa — bb
V, 42 With *m*any *m*ody *m*an þat thoght for to thriue
β) aa — bb
V, 13 *S*are it þam smerted þat ferd out of Fraunce
γ) aa — bbb
II, 11 He has *cr*akked ȝowre *cr*oune, wele worth þe while
II. ab — ab
IX, 28 For at þe *N*euil cros *n*edes bud þam knele
III. abb — ab
X, 1 I *w*ald noght spare for to speke, *w*ist I to spede
IV. abb — bab
V, 20 Þai sent *E*dward to wit þat *w*as in Ar*w*ell
V. ab — bba
II, 21 *F*alse wretche and forsworn, whider wiltou *f*are
VI. aba — bb
V, 43 *W*ele and stal*w*orthly stint he þat strive
VII. a — abb
V, 86 But *G*od and sir Edward *g*ert þaine bost blin
VIII. a — bba
V, 39 Sir Walter þe *M*awnay. God gif him *m*ede.

Und so kommen noch andere Combinationen vor.

Nicht selten fehlt einer der beiden Halbzeilen ein Stab, beiden zugleich nur in sehr vereinzelten Fällen.

Von den ae. Allitterationsgesetzen, ja überhaupt von einer festen Regel für die Allitteration sind bei Minot nur wenig Spuren zu finden, dagegen ist ihm ein lebhaftes Gefühl für jenes Kunstmittel und eine grosse Fertigkeit in der Handhabung desselben eigen.

Zum Schluss habe ich die Grundsätze zu formuliren, welche der Schreibung des Textes mit Bezug auf das tonlose und das stumme *e* zu Grunde liegen. Selbstverständlich habe ich ein tonloses *e* überall da ergänzt, wo es Sprachgebrauch und Metrum erforderten. Andrerseits habe ich in Uebereinstimmung mit den Bedürfnissen des Metrums consequent die Syncope vollzogen, sofern nicht Verschleifung oder Contraction möglich schien. Auslautendes stummes *-e* habe ich dagegen nur getilgt

1) wo zwei Bedingungen zusammentrafen a) unorganischer Charakter des *e*,[1] b) kein absehbarer Nutzen des Zeichens für die Deutung benachbarter Lautzeichen;

2) wo das *-e*, gleichviel ob organisch oder nicht, zur falschen Deutung benachbarter Lautzeichen verfüren könnte, z. B. habe ich *pris* statt *prise* geschrieben und *pres* (aus *presse*) statt *prese*, *price*, *prece* würde ich unangetastet gelassen haben;

3) im Auslaut von Adjectiven und Adverbien[2] zum Zweck, die gar nicht seltenen Fälle, wo das *-e* Silbe bildet, deutlich hervortreten zu lassen.

In Zusammensetzungen ist das *e* im Auslaut des ersten Glieds nach Analogie des einfachen Worts behandelt worden: daher zweisilbiges *boldly* neben dreisilbigem *boldely*, während *weleful* (Subst. *wele* + *ful*) selbstverständlich nur zwei Silben zählt. Im Uebrigen ist Gleichmässigkeit nur in den Wörtern, die zu derselben Reimbindung gehören, angestrebt worden.

---

[1] Wo die Möglichkeit einer Metathese vorlag wie in *slayne*, habe ich das *-e* belassen.

[2] Nur in *wele* Adv. habe ich das unorganische und stets stumme, aber regelmässig als Dehnungszeichen fungirende *-e* beibehalten.

I.

1.

Trewe king, þat sittes in trone,
Vnto þe I tell my tale,
And vnto þe I bid a bone,
For þou ert bote of all my bale.
5 Als þou made midelerd and þe mone,
And bestes and briddes grete and smale,
Vnto me send þi socor sone,
And dresce my dedes in þis dale.

2.

In þis dale I droupe and dare,
10 For derne deds þat dose me dere.
Of Ingland had my hert gret care,
When Edward founded first to were.
Þe Franche men war frek to fare
Ogaines him, with scheld and spere;
15 Þai turned ogayn with sides sare,
And al þaire pomp noght worth a pere.

Ueberschrift: Lithes and I sall tell ȝow tyll þe bataile of Halidon hyll. 1 Trew 4 bute 6 bestes and fowles 7 socore 10 dern dedes þat done 11 grete

3.

A pere of pris es more sum tyde
Þan al þe bost of Normandye.
Þai sent þaire schippes on ilka side,
With flesch and wine and whete and rye.
With hert and hand, es noght at hide,
For to help Scotland gan þai hye.
Þai fled, and durst no dede habide,
And all þaire fare noght worth a flye.

4.

For all þaire fare, þai durst noght fight,
For dedes dint had þai slike dout;
Of Scotland had þai neuer sight,
Ay whils þai war of wordes stout.
Þai wald haue mend þam at þaire might,
And besy war þai þarobout.
Now God help Edward in his right,
Amen, and all his redy rowt!

5.

His redy rout mot Iesu spede,
And saue þam both by night and day;
Þat lord of heuyn mot Edward lede,
And maintene him als he wele may.
Þe Scottes now all wide will sprede,
For þai haue failed of þaire pray.
Now er þai darand all for drede,
Þat war bifore so stout and gay.

6.

Gay þai war, and wele þai thoght
On þe erle Morre and oþer ma;
Þai said it suld ful dere be boght,
Þe land þat þai war flemid fra;
Philip Valays wordes wroght,

17 prise 18 boste — Normondye 24 wurth 30 þare obout 39 dareand

And said he suld þaire enmys sla;
Bot all þaire wordes was for noght,
Þai mun be met if þai war ma.

7.

Ma manasings ȝit haue þai maked,
50 Mawgre mot þai haue to mede!
And many nightes als haue þai waked,
To dere all Ingland with þaire dede.
Bot loued be God! þe pride es slaked
Of þam þat war so stout on stede,
55 And sum of þam es leuid all naked,
Noght fer fro Berwik opon Twede.

8.

A litell fro þat forsaid toune,
Halydon hill þat es þe name,
Þare was crakked many a crowne
60 Of wilde Scottes and alls of tame;
Þare was þaire baner born all doune;
To mak slike bost þai war to blame:
Bot neuerþeles ay er þai boune
To wait Ingland with sorow and schame.

9.

65 Schame þai haue, als I here say;
At Donde now es done þaire daunce,
And wend þai most anoþer way,
Euyn þurgh Flandres into Fraunce.
On Filip Valays fast cri þai,
70 Þare for to dwell and him avaunce;
And nothing list þam þan of play,
Sen þam es tide þis sary chaunce.

10.

Þis sary chaunce þam es bitid,
For þai war fals and wonder fell;

---

49 manasinges 60 wild 62 boste 68 France 69 Valas 72 chance

75 For cursed caitefs er þai kid,
And ful of treson, soth to tell.
Sir Ion þe Comyn had þai hid,
In haly kirk þai did him qwell;
And þarfore many a Skottis brid
80 With dole er dight þat þai most dwell.

11.

Þare dwelled oure king, þe soth to saine,
With his menȝe a litell while;
He gaf god confort on þat plaine
To all his men, obout a myle.
85 All if his men war mekill of maine,
Euer þai douted þam of gile;
Þe Scottes gauds might nothing gaine,
For all þai stumbilde at þat stile.

12.

Þus in þat stowr þai left þaire liue,
90 Þat war bifore so proud in pres.
Iesu, for þi woundes fiue,
In Ingland help vs to haue pes.

---

75 caitefes 76 suth 81 suth 83 gude 87 gaudes — gain 89 stowre 90 prese 92 pese

II.

1.

Skottes out of Berwik and of Abirdene,
At þe Bannokburn war ȝe to kene,
Þare slogh ȝe many sakles, als it was sene;
And now has king Edward wroken it, I wene.
5 It es wrokin, I wene, wele worth þe while;
War ȝow with þe Skottes, for þai er ful of gile.

2.

Whare er ȝe, Skottes of Saint Iohnes toune?
Þe bost of ȝowre baner es betin all doune;
When ȝe bosting will bede, sir Edward es boune
10 For to kindel ȝow care, and crak ȝowre crowne.
He has crakked ȝowre croune, wele worth þe while;
Schame bityde þe Skottes, for þai er full of gile.

3.

Skottes of Striflin war steren and stout,
Of God ne of gode men had þai no dout;
15 Now haue þai þe pelers priked obout,
Bot at þe last sir Edward rifild þaire rout.
He has rifild þaire rout, wele worth þe while;
Bot euer er þai vnder, bot gaudes and gile.

Ueberschrift: Now for to tell ȝow will I turn Of batayl of Banocburn. 5 wurth 6 War ȝit 8 boste 14 gude 17 wurth

4.

Rughfote riueling, now kindels þi care,
20 Berebag, with þi boste, þi biging es bare;
False wretche and forsworn, whider wiltou fare?
Busk þe vnto brig, and abide þare.
Þare, wretche, saltou won, and wery þe while;
Þi dwelling in Donde es done for þi gile.

5.

25 Þe Skot gase in burghes, and betes þe stretes,
All þise Inglis men harmes he hetes;
Fast makes he his mone to men þat he metes,
Bot fone frendes he findes þat his bale betes.
Fone betes his bale, wele worth þe while;
30 He uses all threting with gaudes and gile.

6.

Bot many man thretes and spekes ful ill,
Þat sum tyme war better to be stanestill.
Þe Skot in his wordes has wind for to spill,
For at þe last sir Edward sall haue al his will.
35 He had his will at Berwik, wele worth þe while;
Skottes broght him þe kays, bot get for þaire gile.

---

19 Rughfute 21 Fals 25 Skottes (Skotte *Ritson*) 29 Fune — wurth 34 sir *fehlt* 35 wurth 36 kayes

III.

God, þat schope both se and sand,
Saue Edward, king of Ingeland,
Bothe body, saul, and lif,
And graunte him ioy withowten strif!
5 For mani men to him er wroth,
In Fraunce and in Flandres both;
For he defendes fast his right,
And þarto Jesu graunte him might,
And so to do, both night and day,
10 Þat yt may be to Goddes pay.

Oure king was cumen, trewly to tell,
Into Braband for to dwell.
Þe kayser Lowis of Bauere,
Þat in þat land þan had no pere,
15 He, and als his sunes two,
And oþer princes many mo,
Bisschoppes and prelats war þare fele,
Þat had ful mekill werldly wele,
Princes and pople, old and ȝung,
20 Al þat spac with Duche tung,

Ueberschrift: How Edward þe king come in Braband And toke homage of all þe land. 2 Ingland 3 Both 4 grante 8 grante 11 trely 12 Brabant 15 sons 17 prelates 19 ald — ȝong

All þai come with gret honowr
Sir Edward to saue and socour,
And proferd him, with all þayre rede,
For to hold þe kinges stede.

25 Þe duke of Braband, first of all,
Swore, for thing þat might bifall,
Þat he suld both day and night
Help sir Edward in his right,
In toun, in feld, in frith and fen.
30 Þis swore þe duke and all his men,
And al þe lords þat with him lend,
And þarto held þai vp þaire hend.
Þan king Edward toke his rest
At Andwerp, whare him liked best;
35 And þare he made his mone playne,
Þat no man suld say þarogayne.
His mone, þat was god and lele,
Left in Braband ful mekill dole;
And all þat land, vntil þis day,
40 Fars þe bet for þat iornay.

When Philip Valays herd of þis,
Þarat he was ful wroth, iwis.
He gert assemble his barounes,
Princes and lordes of many tounes.
45 At Pariss toke þai þaire counsail,
Whilk pointes might þam most avail;
And in all wise þai þam bithoght
To stroy Ingland, and bring to noght.

Schipmen son war efter sent,
50 To here þe kinges cumandment;
And þe galaies men also,
Þat wist both of wele and wo.

21 grete honowre 22 socoure 24 hald 31 lordes 36 þare ogayne 39 vntill 40 þe better 41 Philip the Valas 45 counsaile 45 moste availe 49 sone

He cumand þan þat men suld fare
Til Ingland, and for no thing spare,
55 Bot brin and sla both man and wife,
And child, þat none suld pas with life.
Þe galaymen held vp þaire handes,
And thanked God of þir tiþandes.

At Hamton, als I vnderstand,
60 Come þe galayes vnto land,
And ful fast þai slogh and brend,
Bot noght so mekill als sum men wend.
For, or þai wened, war þai mett
With men þat son þaire laykes lett.
65 Sum was knokked on þe heuyd,
Þat þe body þare bileuid;
Sum lay starand on þe sternes,
And sum lay knokked out þaire hernes.
Þan with þam was none other gle,
70 Bot ful fain war þai þat might fle.
Þe galaymen, þe soth to say,
Most nedes turn anoþer way;
Þai soght þe stremis fer and wide,
In Flandres and in Seland syde.

75 Þan saw þai whare Cristofer stode,
At Aremouth, opon þe flode.
Þan went þai þeder all bidene,
Þe galaymen, with hertes kene,
Eight and forty galays, and mo,
80 And with þam als war tarets two,
And oþer many of galiotes,
With grete noumber of smale botes;
All þai houed on þe flode
To stele sir Edward mennes gode.

---

55 Till 56 childe 60 Gaylayes 64 sone 67 stareand 68 knoked 71 suth 76 Armouth — flude 77 went *Wright*] wen 78 galayes men 79 Viij. and xl. — tarettes 84 mens

85 Edward oure king þan was noght þere,
Bot son, when it come to his ere,
He sembled all his men full still,
And said to þam what was his will.
Ilk man made him redy þen,
90 So went þe king and all his men
Vnto þaire schips ful hastily,
Als men þat war in dede doghty.
Þai fand þe galaymen gret wone,
A hundreth euer ogaynes one.
95 Þe Inglis men þut þam to were
Ful boldely, with bow and spere;
Þai slogh þare of þe galaymen
Euer sexty ogaynes ten;
Þat sum ligges ȝit in þat mire
100 All heuidles, withowten hire.
Þe Inglis men war armed wele,
Both in yren and in stele;
Þai faght ful fast, both day and night,
Als lang als þam lasted might.
105 Bot galaymen war so many,
Þat Inglis men wex all wery;
Help þai soght, bot þare come none;
Þan vnto God þai made þaire mone.
Bot sen þe time þat God was born,
110 Ne a hundreth ȝere biforn,
War neuer men better in fight,
Than Ingliss men, whils þai had myght.
Bot sone all maistri gan þai mis;
God bring þaire saules vntil his blis,
115 And God assoyl þam of þaire sin,
For þe gode will þat þai war in! *Amen.*

Listens now, and leues me,
Who so liues þai sall se

---

86 sone 91 schippes 93 grete wane 94 hundereth — ane 96 baldly
97 galaies men 107 nane 108 mane 114 vntill 116 gude 118 lifes

Þat it mun be ful dere boght
120 Þat þir galaymen haue wroght.
Þai houed still opon þe flode,
And reued pouer men þaire gode;
Þai robbed, and did mekill schame,
And ay bare Inglis men þe blame.
125 Now Iesus saue all Ingeland,
And blis it with his haly hand! *Amen.*

---

122 gude 125 Ingland

IV.

1.

Sir Edward, oure cumly king.
In Braband has his woning,
With mani cumly knight;
And in þat land, trewly to tell,
5 Ordaynes he still for to dwell
To time he think to fight.

2.

Now God, þat es of mightes mast,
Graunt him grace of þe Haly Gast,
His heritage to win!
10 And Mari, moder of mercy fre,
Saue oure king and his menȝe
Fro sorow and schame and syn!

3.

Þus in Braband has he bene,
Whare he bifore was seldom sene,
15 For to proue þaire iapes.
Now no langer wil he spare,
Bot vnto Fraunce fast will he fare,
To confort him with grapes.

1 Sir *fehlt* 5 Ordanis 7 maste 8 Grant — Gaste

4.

Furth he fered into Fraunce,
20 Iesus saue him fro mischaunce
And all his cumpany!
Þe nobil duc als of Braband
With him went into þat land,
Redy to lif or dy.

5.

25 Þan þe riche flour de lis
Gained þare ful litill pris,
Fast he fled for ferd;
Þe righte hair of þat cuntre
Es cumen, with all his knightes fre,
30 To schac him by þe berd.

6.

Sir Philip þe Valays,
With his men, in þo days
To bataile had he thoght;
He bad þam þam puruay
35 Withowten leng delay,
Bot he ne held it noght.

7.

He broght folk ful grete wone,
Euer seuyn ogaynes one,
Þat ful wele wapnid were;
Bot sone when he herd ascry
40 Þat king Edward was nere þarby,
Þan durst he noght cum nere.

8.

In þat morning fell a myst;
And when oure Ingliss men it wist,

---

19 ferd — France 20 God saue — mischance 22 nobill — als *fehlt* 25 floure de lice 26 Wan — prise 27 ferde 28 þe right aire 31 Valayse 32 dayes 33 batale 34 bad his men þam p. 35 lenger 38 Ay — oganis 40 wheho (?) (when *Ritson*) 43 mornig

45 It changed all þaire chere.
Oure king vnto God made his bone,
And God sent him god confort sone,
Þe weder wex ful clere.

9.

Oure king and his men held þe feld,
50 Stalworthly, with spere and scheld,
And thoght to win his right,
With lordes and with knightes kene,
And other doghty men bydene,
Þat war ful frek to fight.

10.

55 When sir Philip of Fraunce herd tell
Þat king Edward in feld wald dwell,
Þan gayned him no gle;
He traisted of no better bote,
Bot both on hors and on fote
60 He hasted him to fle.

11.

It semid he was ferd for strokes,
When he did fell his grete okes
Obout his pauilyoun.
Abated was þan all his pride,
65 For langer þare durst he noght bide,
His bost was broght all doun.

12.

Þe king of Beme had cares cold,
Þat was ful hardy and bold
A stede for to vmstride.

---

47 gude 49 felde 50 Stalworthy (Stalworthly *Ritson*, Stalwortly *Wright*, *Morris & Skeat*) — schelde 55 France 56 walld 63 pauilyoune 66 doune 67 colde 68 ful *Ritson*] fur 69 for *fehlt*

70 He and þe king als of Nauerne
War faire felid in þe ferne,
Þaire heuides for to hide.

13.

And leues wele, it es no lye,
Þe feld it hat Flamengerye
75 Þat king Edward was in,
With princes þat war stif and bold,
And dukes þat war doghty told
In batayle to bigin.

14.

Þe princes, þat war riche on row,
80 Gert nakers strike and trumpes blow,
And made mirth at þaire might.
Both alblast and many a bow
War redy railed opon a row,
And ful frek for to fight.

15.

85 Gladly þai gaf mete and drink,
So þat þai suld þe better swink,
Þe wight men þat þar ware.
Sir Philip of Fraunce fled for dout,
And hied him hame with all his rout;
90 Coward, God gif him care!

16.

For þare þan had þe lely flowr
Lorn all hally his honowr,
Þat sogat fled for ferd;
Bot oure king Edward come ful still,
95 When þat he trowd no harm him till,
And keped him in þe berd.

---

70 He and *fehlt, von Ritson ergänzt* 71 feld — ferene 72 heuiddes 74 þe felde hat Flemangrye 76 ande bolde 77 tolde 79 raw 80 blaw 90 giff 91 flowre 92 halely — honowre 95 trowed 96 berde

V.

1.

Minot with mowth had menid to make
Sothe sawes and sad for sum mennes sake,
Þe wordes of sir Edward makes me to wake,
Wald he salue vs sone, mi sorow suld slake.
5 War mi sorow slaked, sone wald I sing:
When God will, sir Edward sal us bote bring.

2.

Sir Philip þe Valays cast was in care,
And said sir Hugh Kyret to Flandres suld fare.
And haue Normandes inogh to leue on his lare,
10 All Flandres for to brin, and mak it all bare;
Bot, vnkinde coward! wo was him þare;
When he sailed in þe Swin, it sowed him sare.
Sare it þam smerted þat fered out of Fraunce;
Þare lered Inglis men þam a newe daunce.

3.

15 Þe burias of Bruges ne war noght to blame;
I pray Iesu saue þam fro sin and fro schame!
For þai war sone at þe Sluys all by a name,
Whare many of þe Normands tok mekill grame.

Ueberschrift: Lithes and þe batail I sal bigyn Of Inglisch men and Normandes in þe Swyn. 2 Suth — mens 5 sune 6 bute 7 Valas 9 Normondes 10 for *fehlt* 11 vnkind 13 ferd — France 14 new 15 buriase — Bruge 17 Sluse 18 Normandes

4.

When Bruges and Ipres herof herd tell,
20 Þai sent Edward to wit, þat was in Arwell;
Þan had he no liking langer to dwell,
He hasted him to þe Swin with seriantes snell,
To mete with þe Normands þat fals war and fell.
Þat had ment, if þai might, al Flandres to quell.

5.

25 King Edward vnto sail was ful sone dight,
With erles and barouns, and many kene knight.
Þai come byfor Blankebergh on Saint Iones night.
Þat was to þe Normands a wel sary sight;
Ȝit trumped þai and daunced, with torches ful bright,
30 In þe wilde waniand was þaire hertes light.

6.

Opon þe morn efter, if I soth say,
A meri man, sir Robard out of Morlay,
A half eb in þe Swin soght he þe way;
Þare lered men þe Normands at bukler to play.
35 Helpid þam no prayer þat þai might pray,
Þe wrecches er wonnen, þaire wapin es oway.

7.

Þe erl of Norhamton helpid at þat nede,
Als wis man of wordes and worthli in wede;
Sir Walter þe Mawnay, God gif him mede!
40 Was bold man of body in batayl to bede.

8.

Þe duc of Lankaster was dight for to driue,
With many mody man þat thoght for to thriue;
Wele and stalworthly stint he þat striue,

---

19 Brug — Ipyre — hereof 22 sergantes 23 Nomandes 25 sune 26 barons 27 Ions 28 Normondes — well 31 suth 34 Normandes 36 wreches es w. 37 erle 38 wise 40 man *fehlt*

Þat few of þe Normands left þai oliue.
45 Fone left þai oliue, bot did þam to lepe;
Men may find by þe flode a hundreth on hepe.

9..

Sir William of Klinton was eth for to knaw;
Mani stout bachilere broght he on raw;
It semid with þaire schoting als it war snaw.
50 Þe bost of þe Normands broght þai ful law.
Þaire bost was abated, and þaire mekil pride.
Fer might þai noght fle, bot þare bud þam bide.

10.

Þe gode erl of Glowceter, God mot him glade!
Broght many bolde men with bowes ful brade;
55 To biker with þe Normands boldely þai bade,
And in middes þe flode did þam to wade.
To wade war þo wrecches casten in þe brim;
Þe kaitefs come out of Fraunce at lere þam to swim.

11.

I prays Iohn Badding als one of þe best;
60 Faire come he sayland out of þe southwest;
To proue of þa Normands was he ful prest,
Til he had foghten his fill, he had neuer rest.

12.

Iohn of Aile of þe Sluys, with scheltron ful schene,
Was cumen into Cagent cantly and kene;
65 Bot sone was his trumping turned to tene,
Of him had sir Edward his will, as I wene.

13.

Þe schipmen of Ingland sailed ful swithe.
Þat none of þe Normands fro þam might skrithe;

44 Normandes 46 a c. 47 Wiliam 50 Normandes 52 þaire 53 gude erle 54 bold 55 Normandes baldely 58 France 60 suth west 61 Normandes 62 Till 64 comen 65 But 67 swith 68 Normandes - skrith

Who so kouth wele his craft þare might it kithe;
70 Of al þe god þat þai gat gaf þai no tithe.

14.

Two hundreth and mo schippes on þe sandes
Haued oure Inglis men wonnen with þaire handes,
Þe kogges of Ingland war broght out of bandes,
And als þe Cristofir, þat in þe streme standes.
75 In þat stound þai stode with stremers ful still,
Til þai wist full wele sir Edwardes will.

15.

Sir Edward, oure gode king, worthli in wall,
Faght wele on þat flode, faire mot him fall!
Als it es custom of king to confort þam all,
80 So thanked he godely þe grete and þe smal.
He thanked þam godely, God gif him mede!
Þus come oure king in þe Swin til þat gode dede.

16.

Þis was þe bataile þat fell in þe Swin,
Where many Normandes maked mekill din.
Wele war þai armed vp to þe chin;
Bot God and sir Edward gert þaire bost blin.
Þus blinned þaire bost, als we wele ken;
God assoyle þaire sawls! sais all, Amen!

---

69 kith 70 gude 72 Had — won 73 was 74 also 76 Till 77 gude — wurthi 78 flude 80 gudely — small 81 gudely 82 till — gude 84 made 86 boste 87 boste 88 sais *Ritson*] said

VI.

1.

Towrnay, ȝow has tight
To timber trey and tene
A bare with brenis bright,
Es broght opon ȝowre grene —
5 Þat es a semly sight —
With scheltrons faire and schene.
Þi domes day es dight,
Bot þou be war, I wene.

2.

When all yowre wele es went,
10 Ȝowre wo wakkins ful wide,
To sighing er ȝe sent
With sorow on ilka syde,
Ful rewfull es ȝowre rent,
All redles may ȝe ride;
15 Þe harms þat ȝe haue hent
Now may ȝe hele and hide.

3.

Hides and helis als hende,
For ȝe er cast in care;
Ful few find ȝe ȝowre frende,

Ueberschrift: Herkins how king Edward lay With his men bifor Tournay. 1 Towrenay 3 bore — brenis ? *Wright im Gloss.*] brems 5 semely 6 schilterouns 15 harmes

20 For all ȝowre Frankis fare.
Sir Philip sal ȝow schende,
Whi leùe ȝe at his lare?
No bowes er for ȝow bende;
Of blis ȝe er all bare.

4.

25 All bare er ȝe of blis,
No bost may be ȝowre bote;
All mirthes mun ȝe mis;
Oure men sal with ȝow mote,
Who sal ȝow clip and kys,
30 All fall ȝowre folk to fote.
A were es wroght, iwis,
Ȝowre walles with to wrote.

5.

Wrote þai sal ȝowre den,
Of dints ȝe may ȝow dowt;
35 Ȝowre bigings sal men bren,
And breke ȝowre walles obout.
Ful redles may ȝe ren,
With all ȝowre rewful rout;
With care men sal ȝow ken
40 Edward ȝowre lord to lout.

6.

To lout ȝowre lord in land
With list men sal ȝow lere;
Ȝowre harmes cumes at hand,
Als ȝe sal hastly here.
45 Now frendschip suld ȝe fand
Of sir Philip ȝowre fere,
To bring ȝow out of band,
Or ȝe be broght on bere.

---

21 sall (*Ebenso* 28. 29. 35. 39. 42. 44) 23 No bowes now thar ȝow bende 33 dene 34 dintes 35 biginges — brene 41 ȝow (ȝowre *Ritson*) 45 fande

7.

On bere when ȝe er broght,
50 Þen cumes Philip to late;
He hetes, and holds ȝow noght,
With hert ȝe may him hate.
A bare now has him soght
Til Tournay þe right gate,
55 Þat es ful wele bithoght
To stop Philip þe strate,
Ful still;
Philip was fain he moght
Graunt sir Edward his will.

8.

60 If ȝe will trow mi tale,
A duke toke leue þat tide,
A Braban brewd þat bale,
He bad no langer bide;
Giftes grete and smale
65 War sent him on his side.
Gold gert all þat gale,
And made him raply ride
Til dede.
In hert he was vnhale,
70 He come þare most for mede.

9.

King Edward, frely fode,
In Fraunce he will noght blin
To mak his famen wode
Þat er wonand þarin.
75 God, þat rest on rode
For sake of Adams syn,
Strenkith him main and mode,
His reght in Fraunce to win
And haue.
80 God graunte him graces gode,
And fro all sins vs saue! *Amen.*

---

51 haldes 54 Till Turnay 61 tuke 62 brwed 67 rapely 68 Till 70 moste 74 þarein 77 maine 78 France 80 grante

VII.

Men may rede in romaunce right
Of a gret clerk þat Merlin hight;
Ful many bokes er of him writen,
Als þir clerkes wele may witen;
5 And ȝit in many priue nokes
May men find of Merlin bokes.
Merlin said þus with his mowth,
Out of þe north into þe sowth
Suld cum a bare ouer þe se,
10 Þat suld mak many man to fle;
And in þe se, he said ful right,
Suld he schew ful mekill might;
And in Fraunce he suld bigin,
To mak þam wroth þat er þarin;
15 Vntil þe se his taile reche sale,
All folk of Fraunce to mekill bale.
Þus haue I mater for to make,
For a nobil princes sake.
Help me God, my wit es thin.
20 Now Laurence Minot will bigin.

1.

A bare es broght on bankes bare,
With ful batail bifor his brest;

Ueberschrift: How Edward at Hogges vnto land wan And rade tlurgh France or euer he blan. 1 romance 2 grete 3 wreten 4 witten 13 France 14 wrath — þarein 15 Vntill 16 France 18 nobill prince 21 A bore

For Iohn of Fraunce will he noght spare
In Normandy to tak his rest,
25 With princes þat er proper and prest.
Alweldand God, of mightes mast,
He be his beld, for he mai best,
Fader, and Sun, and Haly Gast.

2.

Haly Gast, þou gif him grace
30 Þat he in god time may bigin,
And send to him both might and space
His heritage wele for to win;
And sone assoyl him of his sin,
Hende God, þat heried hell.
35 For Fraunce now es he entred in,
And þare he dightes him for to dwell.

3.

He dwelled þare, þe soth to tell,
Opon þe coste of Normandy.
At Hogges fand he famen fell,
40 Þat war all ful of felony;
To him þai maked gret maistri,
And proued to ger þe bare abyde.
Thurgh might of God and mild Mari,
Þe bare abated all þaire pride.

4.

45 Mekill pride was þare in pres,
Both on pencel and on plate,
When þe bare rade withouten res
Vnto Cane þe graythest gate.
Þare fand he folk bifor þe ȝate
50 Thretty thowsand stif on stede.
Sir Iohn of Fraunce come al to late;
Þe bare has gert þaire sides blede.

---

23 France 24 Normondy 26 maste 28 Gaste 29 Gaste 30 gude 35 France 37 suth 38 Normondy 41 makked grete 45 prese 46 pencell 47 rese 51 France

5.

He gert þam blede, if þai war bold,
For þare was slayne and wounded sore
55 Thretty thowsand trewly told,
Of pitaile was þare mekill more;
Knightes war þare wele two score,
Þat war new dubbed to þat daunce;
Helm and heuyd þai haue forlore,
60 Þan misliked Iohn of Fraunce.

6.

More misliking was þare þen,
For fals tresoun alway þai wroght;
Bot, fro þai met with Inglis men,
All þaire bargan der þai boght.
65 Inglis men with site þam soght,
And hastily quit þam þaire hire,
And at þe last forgat þai noght,
Þe toun of Cane þai sett on fire.

7.

Þat fire ful many folk gan fere,
70 When þai se brandes o ferrum fly;
Þis haue þai wonnen of þe were,
Þe false folk of Normandy.
I sai ȝow lely how þai ly
Dungen doun all in a daunce;
75 Þaire frendes may ful fair forþi
Pleyn þam vntil Iohn of Fraunce.

8.

Franche men put þam to pine
At Cressy, when þai brak þe brig;

---

53 þam *fehlt*, *in den Specimens ergänzt* — boldo 55 tolde 58 dance 60 France 61 misliling (misliking *Ritson*, *Wright*) 62 troson 64 dere 70 flye 71 wonen 72 fals — Normundy 73 lye 74 Dongen 75 faire 76 vntill — France

Þat saw Edward with both his ine,
80 Þan likid him no leng to lig;
Ilk Inglis man on oþers rig,
Ouer þat water er þai went;
To batail er þai boldly big,
With brade ax and with bowes bent.

9.

85 With bended bows þai war ful bold
For to fell of þe Frankisch men;
Þai gert þam lig with cares cold,
Ful sari was sir Philip þen.
He saw þe toun o ferrum bren,
90 And folk for ferd war fast fleand;
Þe teres he lete ful rathly ren
Out of his eghen, I vnderstand.

10.

Þan come Philip, ful redy dight,
Toward þe toun with all his rowt.
95 With him come mani a kumly knight,
And all vmset þe bare obout.
Þe bare made þam ful law to lout,
And delt þam knokkes to þaire mede:
He gert þam stumbil þat war stout;
100 Þare helpid nowþer staf ne stede.

11.

Stedes strang bileuid still
Biside Cressy opon þe grene.
Sir Philip wanted all his will,
Þat was wele on his sembland sene.
105 With spere and schelde and helmes schene,

---

80 langer 83 baldly 85 bent bowes — bolde 87 colde
99 stumbill 101 strong

Þe bare þan durst þai noght habide.
Þe king of Beme was cant and kene,
Bot þare he left both play and pride.

12.

Pride in pres ne prais I noght,
110 Omang þir princes prowd in pall;
Princes suld be wele bithoght,
When kinges þam til counsail call.
If he be rightwis king, þai sal
Maintene him both night and day,
115 Or elles lat his frendschip fall
On faire manere, and fare oway.

13.

Oway es all þi wele, iwis,
Franche man, with all þi fare;
Of murning may þou neuer mys,
120 For þou ert cumberd all in care.
With speche ne moght þou neuer spare
To speke of Ingliss men despite;
Now haue þai made þi biging bare,
Of all þi catel ertou quite.

14.

125 Quite ertou, þat wele we knaw,
Of catel and of drewris dere.
Þarfore lies þi hert ful law,
Þat are was blith als brid on brere.
Inglis men sal ȝit to ȝere
130 Knok þi palet or þou pas,
And mak þe polled like a frere;
And ȝit es Ingland als it was.

---

109 prese 112 kinges suld þam — till till *Wright*, tyll *Ritson*, toll *HS* 113 sall 115 els to lat 119 murnig 124 catell (*Ebenso* 126) 129 sall

15.

Was þou noght, Franceis, with þi wapin,
Bitwixen Cressy and Abvyle,
135 Whare þi felaws lien and gapin,
For all þaire treget and þaire gile?
Bisschoppes war þare in þat while,
Þat sungen all withouten stole.
Philip þe Valays was a file.
140 He fled, and durst noght tak his dole.

16.

Men delid þare ful mani a dint
Omang þe gentil Geneuays;
Ful many man þaire liues tint,
For luf of Philip þe Valays.
145 Vnkind he was and vncurtays,
I prais nothing his puruiaunce;
Þe best of Fraunce and of Artays
War al todungyn in þat daunce.

17.

Þat daunce with treson was bygun,
150 To trais þe bare with sum fals gyn.
Þe Franche men said, 'All es won,
Now es it tyme þat we bigin;
For here es welth inogh to win,
To make us rich for euermare.'
155 Bot, thurgh þaire armure thik and thin,
Slaine þai war, and wounded sare.

18.

Sare þan sighed sir Philip,
Now wist he neuer what him was best,
For he es cast doun with a trip;

---

138 songen 139 Valas 142 gentill Geneuayse 145 vncurtayse 146 puruiance 147 France — Artayse 148 to dongyn 151 wun 154 riche — euermore 156 sore

160 In Iohn of Fraunce was all his trest,
For he was his frend faithfulest,
In him was full his affiaunce:
Bot sir Edward wald neuer rest,
Or þai war feld, þe best of Fraunce.

19.

165 Of Fraunce was mekill wo, iwis,
And in Paris, þa high palays.
Now had þe bare with mekill blis
Bigged him bifor Calais.
Heres now how þe romaunce sais,
170 How sir Edward, oure king with croune,
Held his sege, bi nightes and dais,
With his men bifor Calays toune.

160 France es 162 affiance 164 France 165 France 169 romance

VIII.

1.

Calais men, now mai ye care.
And murning mun ȝe haue to mede;
Mirth on mold get ȝe no mare,
Sir Edward sal ken ȝow ȝowre crede.
5 Whilum war ȝe wight in wede,
To robbing rathly for to ren;
Mend ȝow sone of ȝowre misdede,
Ȝowre care es cumen, will ȝe it ken.

2.

Kend it es how ȝe war kene
10 Al Inglis men with dole to dere;
Þaire godes toke ȝe al bidene,
No man born wald ȝe forbere;
Ȝe spared noght with swerd ne spere
To stik þam, and þaire gods to stele.
15 With wapin and with ded of were
Þus haue ȝe wonnen werldes wele.

3.

Weleful men war ȝe, iwis;
Bot fer on fold sal ȝe noght fare.

Ueberschrift: How Edward, als þe romance sais, held his sege bifor Calais. 4 sall (*Ebenso* 18) 11 gudes 14 gudes

A bare sal now abate ȝowre blis,
20 And wirk ȝow bale on bankes bare.
He sal ȝow hunt, als hound dose hare,
Þat in no hole sal ȝe ȝow hide;
For all ȝowre speche will he noght spare,
Bot bigges him right by ȝowre side.

4.

25 Biside ȝow here þe bare biginnes
To big his bour in winter tyde;
And all bityme takes he his innes
With semly seriantes him biside.
Þe word of him walkes ful wide,
30 Iesu saue him fro mischaunce!
In bataill dar he wele habide
Sir Philip and sir Iohn of Fraunce.

5.

Þe Franche men er fers and fell,
And mase gret dray when þai er dight;
35 Of þam men herd slike tales tell,
With Edward think þai for to fight,
Him for to hold out of his right,
And do him treson with þaire tales.
Þat was þaire purpos, day and night,
40 Bi counsail of þe cardinales.

6.

Cardinals, with hattes rede,
War fro Calays wele thre myle;
Þai toke þaire counsail in þat stede,
How þai might sir Edward bigile.
45 Þai lended þare bot litill while,
Til Franche men to graunte þaire grace.
Sir Philip was founden a file,
He fled, and faght noght in þat place.

---

21 sall — als hund 22 sall 25 bigins 26 boure 27 ines 28 segantes 30 mischance 32 France 34 grete 37 hald 41 Cardinales 46 Till — grante 47 funden

7.

In þat place þe bare was blith,
50 For all was fun þat he had soght,
Philip þe Valays fled ful swith,
With þe batail þat he had broght.
For to haue Calays had he thoght.
All at his leding, loud or still;
55 Bot all þaire wiles war for noght,
Edward wan it at his will.

8.

Lystens now, and ȝe may lere,
Als men þe soth may vnderstand;
Þe knightes þat in Calais were
60 Come to sir Edward sar wepand,
In kirtell on, and swerd in hand,
And cried, 'Sir Edward, þine we are;
Do now, lord, bi law of land,
Þi will with vs for euermare.'

9.

65 Þe nobil burias and þe best
Come vnto him to haue þaire hire;
Þe comun pople war ful prest
Rapes to bring obout þaire swire.
Þai said all, 'Sir Philip, oure syre,
70 And his sun, sir Iohn of Fraunce.
Has left vs ligand in þe mire,
And broght vs till þis doleful daunce.

10.

Oure horses, þat war faire and fat,
Er etin vp ilkone bidene;
75 Haue we nowþer conig ne cat,

50 funden 51 Valas 54 ledeing 58 suth 60 sare wepeand 61 kirtell one 62 we *fehlt, ergänzt von Ritson* 65 nobill burgase 67 pupel 70 France 72 dance

Þat þai ne er etin, and houndes kene,
All er etin vp ful clene,
Es nowþer leuid biche ne whelp;
Þat es wele on oure sembland sene,
80 And þai er fled þat suld vs help.'

11.

A knight þat was of gret renown,
Sir Iohn de Viene was his name,
He was wardain of þe toun,
And had done Ingland mekill schame.
85 For all þaire boste þai er to blame,
Ful stalworthly þare haue þai striuyn,
A bare es cumen to mak þam tame,
Kayes of þe toun to him er giuen.

12.

Þe kaies er ȝolden him of þe ȝate,
90 Lat him now kepe þam if he kun;
To Calais cum þai all to late,
Sir Philip and sir Iohn, his sun.
Al war ful ferd þat þare ware fun,
Þaire leders may þai barly ban.
95 All on þis wise was Calais won;
God saue þam þat it sogat wan!

---

76 hundes 81 grete renowne 83 wardaine — toune 86 streuyn 88 gifen 94 barely 96 won (?)

IX.

1.

Sir Dauid þe Bruse was at distaunce,
When Edward þe Baliolf rade with his launce;
Þe north end of Ingland teched him to daunce,
When he was met on þe more with mekill mischaunce.
5 Sir Philip þe Valays may him noght avaunce;
Þe flowres þat fair war er fallen in Fraunce.
Þe floures er now fallen þat fers war and fell;
A bare with his bataille has done þam to dwell.

2.

Sir Dauid þe Bruse said he suld fande
10 To ride thurgh all Ingland, wald he noght wande;
At þe Westminster hall suld his stedes stande,
Whils oure king Edward war out of þe lande.
Bot now has sir Dauid missed of his merkes,
And Philip þe Valays, with all þaire grete clerkes.

Ueberschrift: Sir Dauid had of his men grete loss With sir Edward at þe Neuil cross. 1 distance 2 Baliolfe — lance 4 mischance 5 Valayse — avance 6 faire 9 fonde 10 wonde 11 stonde 12 londe 13 But

3.

15 Sir Philip þe Valais, soth for to say,
Sent vnto sir Dauid, and faire gan him pray
At ride thurgh all Ingland, þaire famen to flay,
And said, none es at hame to let hym þe way.
None lettes him þe way, to wende whare he will;
20 Bot with schipherdstaues fand he his fill.

4.

Fro Philip þe Valais was sir Dauid sent,
All Ingland to win, fro Twede vnto Trent;
He broght mani berebag with bow redy bent;
Þai robbed and þai reued, and held þat þai hent.
25 It was in þe waniand þat þai furth went;
For couaitise of catail þo schrewes war schent.
Schent war þo schrewes, and ailed vnsele;
For at þe Neuil cros nedes bud þam knele.

5.

At þe ersbisschop of Ȝork now will I bigyn,
30 For he may with his right hand assoyl vs of syn.
Both Dorem and Carlele þai wald neuir blin
Þe wirschip of Ingland with wapen to win.
Mekill wirschip þai wan, and wele haue þai waken;
For syr Dauid þe Bruse was in þat tyme taken.

6.

35 When sir Dauid þe Bruse satt on his stede,
He said of all Ingland haued he no drede;
Bot hende Iohn of Coupland, a wight man in wede,
Talked to Dauid, and kend him his crede.
Þare was sir Dauid so dughty in his dede,
40 Þe faire tour of London haued he to mede.

15 suth 17 all *fehlt* — fomen 18 home 19 letes — whore
26 Fro — cataile 32 wappen 34 Bruse 37 hinde 40 toure

7.

Son þan was sir Dauid broght vnto þe tour,
And William þe Dowglas, with men of honowr.
Full swith redy seruis fand þai þare a schowr;
For first þai drank of þe swete, and senin of þe sowr.

8.

45 Þan sir Dauid þe Bruse makes his mone,
Þe faire croun of Scotland haues he forgone.
He loked furth into Fraunce, help had he none
Of sir Philip þe Valais, ne ȝit of sir Iohn.

9.

Þe pride of sir Dauid bigan fast to slaken;
50 For he wakkind þe were þat held him self waken.
For Philyp þe Valais had he brede baken,
And in þe tour of Londen his innes er taken.
To be both in a place þaire forward þai numen;
Bot Philip þare fayled, and Dauid es cumen.

10.

55 Sir Dauid þe Bruse on þis manere
Said vnto sir Philip al þir sawes þus sere:
'Philip þe Valais, þou made me be here;
Þis es noght þe forward we made are to ȝere.
Fals es þi forward, and euyll mot þou fare;
60 For þou and sir Iohn, þi sun, has kast me in care.'

11.

Þe Skottes, with þaire falshede, þus went þai obout
For to win Ingland, whils Edward was out.
For Cuthbert of Dorem haued þai no dout;
Þarfore at þe Neuel cros law gan þai lout.
65 Þare louted þai law, and leued allane.
Þus was Dauid þe Bruse into þe tour tane.

41 Sone — toure 42 honowre 43 schowre 44 sowre 46 coroun 47 luked — France 49 bigon 51 Valaise 52 toure — ines 53 nomen 54 fayled þare 60 son haues 64 þe *fehlt* 66 toure

X.

1.

I wald noght spare for to speke, wist I to spede,
Of wighte men with wapin and worthly in wede,
Þat now er driuen to dale, and ded all þaire dede;
Þai sail in þe seeground fissches to fede.
5 Fele fissches þai fede, for all þaire grete fare;
It was in þe waniand þat þai come þare.

2.

Þai sailed furth in þe Swin in a somers tyde,
With trumpes and taburns, and mekill oþer pride.
Þe word of þo weremen walked full wide;
10 Þe godes þat þai robbed, in holl gan þai hide.
In holl þan þai hided grete welthes, als I wene.
Of gold and of siluer, of skarlet and grene.

3.

When þai sailed westward, þo wighte men in werre,
Þaire hurdis and þaire ankers hanged þai on herre.
15 Wighte men of þe west neghed þam nerre,

Ueberschrift: How king Edward and his menȝe Met with þe Spaniardes in þe see. 2 wight 4 see gronde 8 trompes 9 werkmen (weremen *Ritson*) 10 gudes — þai it hide (thai hide *Ritson*) 13 wight — were 14 and *fehlt* — here 15 Wight — nerr

And gert þam snaper in þe snare, flit might þai no ferre.
Fer might þai noght flit, bot þare most þai fine,
And þat bifore þai reued þan most þai tyne.

4.

Boy, with þi blac berd, I rede þat þou blin,
20 And sone set þe to schriue with sorow of þi syn.
If þou were on Ingland, noght saltou win;
Cum þou more on þat coste, þi bale sal bigin.
Þare kindels þi care, kene men sal þe kepe,
And do þe dye on a day, and dump in þe depe.

5.

25 Ȝe broght out of Bretayne ȝowre custom with care;
Ȝe met with þe marchands, and made þam ful bare.
It es resoun and right þat ȝe euil fare,
When ȝe wald in Ingland lere of a newe lare.
Newe lare sal ȝe lere, sir Edward to lout;
30 For when ȝe stode in ȝowre strenkth, ȝe war all to stout.

---

16 flit *fehlt* — no ferr 18 þat þai bifore 22 sall (*Ebenso* 23. 29) 24 domp 26 marchandes 27 gude reson — euill misfare 29 Now — ser (sir *Ritson*) 30 strenkith

XI.

1.

War þis winter oway, wele wald I wene
Þat sumer suld schew him in schawes ful schene;
Both þe lely and þe lipard suld geder on a grene.
Mari, haue minde of þi man, þou wote wham I mene.
5 Lady, think what I mene, I mak þe my mon,
Þou wreke god king Edward on wikked syr Iohn.

2.

Of Gynes ful gladly now will I bigin,
We wote wele þat woning was wikked for to win.
Crist, þat swelt on þe rode for sake of mannes syn,
10 Hold þam in gode hele þat now er þarin!
Inglis men er þarin, þe kastel to kepe,
And Iohn of Fraunce es so wroth, for wo will he wepe.

3.

Gentil Iohn of Doncaster did a bolde dede;
When he come toward Gines to ken þam þaire crede,
15 He stirt vnto þe castel withowten any stede,
Of folk þat he fand þare haued he no drede.
Dred in hert had he none of all he fand þare,
Faine war þai to fle, for all þaire grete fare.

Ueberschrift: How gentill sir Edward with his grete engines Wan with his wight men þe castell of Gynes. 2 somer 4 whote 5 mone 6 gude 9 mannes 10 Hald — gude — þarein 11 þarein — kastell 12 France 13 Gentill — a ful balde 15 castell

4.

A leþerin ledderr, and a lang line,
20 A smal bote was þarby, þat put þam fro pine.
Þe folk þat þai fand þare was fain for to fyne;
Son þaire diner was dight, and þare wald þai dine.
Þare was þaire purpos to dine and to dwell,
For treson of þe Franche men þat fals war and fell.

5.

25 Say now, sir Iohn of Fraunce, how saltou fare,
Þat both Calays and Gynes has kindeld þi care?
If þou be man of mekil might, lepe vpon þi mare,
Take þi gate to Gines, and grete þam wele þare.
Þare gretes þi gestes, and wendes with wo;
30 King Edward has wonnen þe kastel þam fro.

6.

Ȝe men of Saint Omers, trus ȝe þis tide,
And puttes out ȝowre pauiliowns with ȝowre mekill pride;
Sendes efter Iohn of Fraunce to stand by ȝowre syde;
A bare es boun to biker, þat wele dar habyde.
35 Wele dar he habide bataile to bede;
And of ȝowre sir Iohn of Fraunce haues he no drede.

7.

God saue sir Edward in euerilka nede,
And he þat will noght so, euil mot he spede!
And len oure sir Edward his life wele to lede,
40 Þat he may at his ending haue heuin til his mede.
Amen.

20 small 21 faine 22 Sone 23 purpose 25 France 28 vnto Gines 30 wonen — kastell 32 pauiliownes 33 sir Iohn 34 boun ȝow to biker 37 sir Edward his right in 40 till

ANMERKUNGEN.

I 2 Zu dem Gebrauch des Worts *tale* vgl. Pearl 257 *Syr ȝe haf ȝour tale myse-tente To say ȝowr pearl is al away.*

6 Ohne die Aenderung von *fowles* in *briddes* würde dieser Vers — als der einzige in der Strophe — der Allitteration ganz entbehren. Es ist nicht anzunehmen, dass Minot die bequeme, naheliegende Formel *bestes and briddes* verschmäht habe.

9 *droupe and dare*, vgl. Altengl. Dichtungen ed. Böddeker, W. L. X, 80 *For hire loue y droupne ant dare*; The Erl of Tolous 556 *Y droup, y dare night and day*; Wright, Political poems and songs I, 250 *Whou thai made lordes droupe and dare.*

10 *þat dose me dere*] HS. *þat done me dere.* Vgl. Einl. S. XXIV.

15 *þai turned ogayn with sides sare*; vgl. VII, 52 *þe bare has gert þaire sides blede*; Hornch. 78 *Mani sides suld be bibled.*

23 *habide*, vgl. VII, 42; XI, 35. Das Verbum steht mit und ohne Objekt. *bataile abide* ist eine in me. Epen oft vorkommende allitt. Formel, vergl. Sir Tristrem 1445; Horn Ch. 23; Aytown, The ballads of Scotland pag. 70. Ohne Objekt z. B. The Erl of Tolous 129 *So boldly they can abyde.* In der einfachen Bedeutung 'verweilen' II, 22. Dieselbe Bedeutung wie *abide* hat auch *bide*, s. IV, 65; VI, 63.

24 Zu *fare* s. Mätzners Anmerkung, vgl. auch Chaucers Reeves Tale 79. *Frankis fare* VI, 20 hat mit der Münze Frank, woran Ritson und Wright denken, nichts zu thun; es heisst 'französisches Gebahren', vergl. Sir Gaw. 1116 *and syþen, with frenkisch fare and fele fayre lotez, þai stoden, and stemed, and stilly speken, kysten ful comlyly, and kazten her leue.* Zu vergl. ist auch das mhd. *fuore.*

26 *slike*, ebenso 62 und VIII, 35, geht auf altn. *slikr* zurück; Formen wie *swilk* (Yorkshire) oder *swiche, suche* auf ae. *swylc.*

59 *crak many a crowne* oder *crownes many* u. s. w. ist eine dem Me. geläufige allitt. Verbindung: Sir Tristrem 887 f. *Crownes þai gun crake Mani*; Erl of Tol. 72 *Was crakydd many a crown.* Vgl. Minot II, 10.

72 *Sen* ist hier Conjunction; als Präposition ist es III, 109 gebraucht: *Bot sen þe time þat God was born.* Hampole und andere northumbr. Dichter verwenden das Wort nur als Conj.; im Schottischen tritt es als Adv. und als Praepos. auf. Das Adv. ist bei Minot *senin*: IX, 44 *For first þai drank of þe swete and senin of þe sowr.*

75 *cursed caitefs.* Ein anderes im Norden gebräuchliches Wort für *to curse* ist *to wery*; Cursor Mundi 920 hat das nördl. Cott. Ms. *The world es werid all with sin*, das südl. Tr. Ms. *cursed all with sin.* Minot gebraucht beide Worte im Stabreim, hier *cursed caitefs*, II, 23 *wery þe while.*

II 6 Die überlieferte Lesart scheint sinnlos. *War ȝow with þe Skottes* = 'hütet euch vor den Schotten!' Vgl. ae. Gen. 236 *wariaď inc wiď þone wæstm!*

15 *Now haue þai þe pelers priked obout. priked* erklärt Mätzner richtig = 'spurred, rode'. *pelers* sind wohl die Grenzpfähle. Der Vers besagt also, dass die Schotten sich Einfälle in das englische Gebiet erlaubten.

18 Ritson fasst *bot* = *both*, was einen guten Sinn geben würde, falls man nach *vnder* ein Komma setzt. Wir schliessen uns jedoch der Deutung Mätzners an, der *bot* = 'except' nimmt. Vielleicht ist übrigens das *Bot* am Anfang der Zeile in *For* zu ändern. Der Ausdruck *to be under* findet sich auch Thomas of Erceldoune 566 *Sall be slayne and under bee.*

19 Zu *riueling* vgl. Wyntown VIII, 4419 ff. *And led him in tyll swilk dystress That at sa gret myscheff he wes That his knichtis weryd revelynys Of hydis, or off hart hemmynys.* Halliwell gibt folgende Erklärung: 'A rough shoe, formerly worn by the Scots, and hence the term was jocularly applied to them'. Nach Wyntown scheint es eine Fussbekleidung für den gewöhnlichen Soldaten gewesen zu sein, deren sich der Ritter nur in grosser Nothlage bediente.

32 *stanestill*, vgl. Sir Gaw. 242 *and al stouned at his steuen, and ston-stil seten*; Erl of Tol. 757 *Thus he sat styll as any stone.*

34 Die Einfügung von *sir* rechtfertigt sich durch den Hinweis auf V. 16.

III 40 f. s. Einl. S. XXXI.

57 *galaymen.* Minot bedient sich dieses Compositums auch 71. 93. 105. 120; dagegen *galates men* 51. In zwei Fällen, wo die HS *galayes (galaies) men* liest (78. 97), haben wir *galaymen* eingesetzt.

63 *or* als Conj. 'bevor' sowie als Praep. im Norden beliebt; Conj.